Göttinger Beiträge zum Alten Orient
Band 4

Michael Haul

Stele und Legende

Untersuchungen zu den keilschriftlichen Erzählwerken über die Könige von Akkade



Universitätsverlag Göttingen

Michael Haul

Stele und Legende



erschienen als Band 4 in der Reihe „Göttinger Beiträge zum Alten Orient“
im Universitätsverlag Göttingen 2009
Früher unter dem Titel : „Göttinger Arbeitshefte zur Altorientalischen Literatur“

Michael Haul

Stele und Legende

Untersuchungen zu den keilschriftlichen Erzählwerken über die Könige von Akkade

Göttinger Beiträge
zum Alten Orient
Band 4



Universitätsverlag Göttingen
2009

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

Anschrift der Herausgeberin
Prof. Dr. Brigitte Groneberg
Seminar für Altorientalistik
Georg-August-Universität Göttingen
Weender Landstr. 2
D-37073 Göttingen

Anschrift des Autors
Michael Haul
e-mail: mhaul@web.de

Satz und Layout: Michael Haul
Umschlaggestaltung: Jutta Pabst, Margo Bargheer
Titelabbildung: Narām-Sîn von Akkade. Detail von der Siegesstele des Narām-Sîn, spätes 23. Jh. v. Chr., Sandstein, Höhe 2 m. Paris, Louvre. Fotografie von Rama, Wikimedia Commons, Cc-by-sa-2.0-fr.

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-941875-11-1
ISSN: 1866-2595

Inhalt

Vorwort

Die akkadische Epik zählt zu den faszinierendsten und reizvollsten Schätzen, die die Ausgrabungen im Vorderen Orient in den letzten gut 150 Jahren zutage gefördert haben. Ihr bekanntester Vertreter, das babylonische Gilgameš-Epos, zeugt wohl am eindruckvollsten davon, zu welchen literarischen Leistungen die Schriftgelehrten an Euphrat und Tigris fähig waren, Jahrhunderte vor den Epen Homers. Daneben sind zahlreiche epische Werke in akkadischer Sprache überliefert, die außerhalb des engen Zirkels der altorientalistischen Fachwelt kaum bis gar nicht bekannt sind, deshalb aber keineswegs in ihrer literarischen Güte hintanstehen. Zu ihnen zählen die hier untersuchten epischen Werke über die großen Könige von Akkade, Sargon und Narām-Sîn. Die zum Teil hohe literarische Qualität dieser Werke herauszuarbeiten, ist nur eines der Ziele der hier präsentierten Untersuchungen. Weitere Fragestellungen sind, inwiefern sich an diesen Werken die Mechanismen und Bedingungen ihrer Überlieferung ablesen lassen, ob sie Spuren eines mündlichen Sargon- und Narām-Sîn-Sagenschatzes aufweisen und welche literarischen Funktionen sie erfüllten.

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete Fassung meiner Dissertation dar, die im August 2004 von der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen angenommen wurde. Meine Lehrerin Frau Prof. Dr. Brigitte Groneberg hat das Thema der Arbeit mit angeregt und ihren Fortgang stets mit Rat, Diskussionen und vielfältiger Förderung gefördert und unterstützt. Dafür bin ich ihr zutiefst dankbar. Frau Dr. Sabina Franke danke ich für die Beschaffung der unpublizierten Urfassung ihrer eigenen Doktorarbeit, von der vor allem das Kapitel über die *Šar tamḫāri*-Legende mit Gewinn verwendet werden konnte.

Über all die Jahre des Studiums und der Ausarbeitung der hier vorgelegten Studien ist mir stets die Unterstützung von seiten meiner Eltern Werner und Ursula Haul zuteil geworden, die ich niemals vergessen werde und für die ich von ganzem Herzen danke. Vor allem aber danke ich meiner geliebten Frau Maren, die immer an mich und dieses Projekt geglaubt hat und es in jeder nur erdenklichen Hinsicht förderte und unterstützte. Für alles, was sie mir in dieser Zeit gab, ist dieses Buch ihr gewidmet.

Michael Haul
Lübeck, im Mai 2009

Abkürzungsverzeichnis

AAASH	Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae (Budapest).
AbB	Altbabylonische Briefe (Leiden).
ABC	Grayson, A. K.: Assyrian and Babylonian Chronicles. *TCS* 5 (1970)
ABZ	R. Borger: Assyrisch-Babylonische Zeichenliste. *AOAT* 33 (1978).
AcOr	Acta Orientalia ediderunt Societates Orientales Danica Norvegica Svecica (Hauniæ).
AfK	Archiv für Keilschriftforschung (Berlin).
AfO	Archiv für Orientforschung (Berlin/Graz/Horn).
AHw	Akkadisches Handwörterbuch (Wiesbaden 1959–1981).
Akkad	M. Liverani (Hrsg.): Akkad. The First World Empire. Structure, Ideology, Traditions. *History of the Ancient Near East/Studies* 5 (Padua 1993).
Anatolia	Anadolu/Anatolia (Ankara).
ANET	James B. Pritchard (Hrsg.): Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (2. Aufl. Princeton 1955). [Orig. 1950]
ANET Suppl.	*ANET*, Supplement (Princeton 1969).
AnOr	Analecta Orientalia (Rom).
AnSt	Anatolian Studies (London).
AOAT	Alter Orient und Altes Testament (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn).
AOATS	*AOAT*, Sonderreihe (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn).
AoF	Altorientalische Forschungen (Berlin).
AOS	American Oriental Series (New Haven).
Arch. Anatol.	Archivum Anatolicum (Ankara).
ARET	Archivi Reali di Ebla, Testi (Rom).
ARM	Archives Royales de Mari (Paris).
ArOr	Archiv Orientální (Prag).
ARRIM	Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project (Toronto).
AS	Assyriological Studies (Chicago).
ASJ	Acta Sumerologica (Hiroshima).

AST Shlomo Izre'el: Amarna Schorlarly Tablets. *CM* 9 (1997).
Bab. Babyloniaca (Paris).
BaF Baghdader Forschungen (Mainz).
BAfO Beihefte zum Archiv für Orientforschung (Horn, Österreich).
BAL^2 R. Borger: Babylonisch-Assyrische Lesestücke. 2. Aufl. Rom 1979.
BaM Baghdader Mitteilungen (Berlin).
BBVO Berliner Beiträge zum Vorderen Orient (Berlin).
BCSMS Bulletin of the Canadian Society of Mesopotamian Studies (Québec).
BE The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania (Philadelphia). [Series D: Researches and treatises]
BHLT A. K. Grayson: Babylonian Historical-Literary Texts. Toronto 1975.
BiOr Bibliotheca Orientalis (Leiden).
BoSt Boghazköi-Studien (Leipzig).
BoTU Emil Forrer: Die Boghazköi-Texte in Umschrift. Teil I: Die Keilschrift von Boghazköi. *WVDOG* 41 (1922); Teil II: Geschichtliche Texte aus Boghazköi. *WVDOG* 42 (1926). [*BoTU*-Textnummern beziehen sich auf Teil II]
BRM Albert T. Clay (Hrsg.): Babylonian Records in the Library of J. Piermont Morgan (New Haven).
BTT Andrew R. George: Babylonian Topographical Texts. Leuven 1992.
BWL W. G. Lambert: Babylonian Wisdom Literature. Oxford 1960.
CAD The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (Chicago 1956 ff.).
CANE Jack M. Sasson et al. (Hrsg.): Civilizations of the Ancient Near East. 4 Bände, New York 1995.
CDOG Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft.
CDOG 3 Jan-Waalke Meyer/Walter Sommerfeld (Hrsg.): 2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende. 3. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 4. – 7. April 2000 in Frankfurt/Main und Marburg/Lahn (Saarbrücken 2004).
CM Cuneiform Monographs (Groningen).
Coll. Raur. Colloquium Rauricum (Stuttgart).
Concise Dictionary Jeremy Black/Andrew George/Nicholas Postgate (Hrsg.): A Concise Dictionary of Akkadian. 2nd (corrected) printing. *SANTAG* 5 (Wiesbaden 2000).
CRRA Compte rendu de la . . . Rencontre Assyriologique Internationale.
CRRA 17 André Finet (Hrsg.): Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique

Internationale, Université Libre de Bruxelles, 30 juin – 4 juillet 1969. Ham-sur-Heure 1970.

CRRA 19 Paul Garelli (Hrsg.): Le Palais et la Royauté. Archéologie et Civilisation. Compte rendu de la XIXe Rencontre Assyriologique Internationale. Paris 1974.

CRRA 25 Hans-Jörg Nissen/Johannes Renger (Hrsg.): Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. XXV. Rencontre Assyiologique Internationale Berlin 3. bis 7. Juli 1978. Berlin 1982.

CRRA 30 Klaas R. Veenhof (Hrsg.): Cuneiform Archives and Libraries. Papers read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale Leiden 4–8 July 1983. Leiden 1986.

CRRA 32 K. Hecker und W. Sommerfeld (Hrsg.): Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge des XXXII. Recontre Assyiologique Internationale. Berlin 1986.

CRRA 34 XXXIV. Uluslararası Assiriyoloji Kongresi 6-10/VII/1987 Istanbul. Ankara 1998.

CRRA 35 M. deJong Ellis (Hrsg.): Nippur at the Centennial. Papers read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia 1988. Philadelphia 1992.

CRRA 43 Prosecky, Jirí (Hrsg.): Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers presented at the 43rd Rencontre Assyriologique International Prague, July 1–5, 1996. Prag 1998.

CRRA 45/1 Tzvi Abusch/Paul-Alain Beaulie/John Huehnergard/Peter Machinist/Piotr Steinkeller (Hrsg.): Proceedings of the XLVe Rencontre d'Assyriologique Internationale, Part I: Harvard University: "Historiography in the Cuneiform World". Bethesda, Maryland 2001.

CT Cuneiform Texts in the British Museum (London).

EI Eretz – Israel (Jerusalem).

EM Kurt Ranke (Hrsg.): Enzyklopädie des Märchens. Berlin/New York.

FAOS Freiburger Altorientalische Studien (Wiesbaden bzw. Stuttgart).

Flor. mar. Florilegium marianum (Paris).

Fs. Astour Gordon D. Young/Mark W. Chavalas/Richard E. Averbeck (Hrsg.): Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of Michael C. Astour on His 80th Birthday. Bethesda, Maryland 1997.

Fs. Böhl M. A. Beek et al. (Hrsg.): Symbolae biblicae et mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae. Leiden 1973.

Fs. Borger Maul, Stefan M. (Hrsg.): Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65.

Geburtstag am 24. Mai 1994. *tikip santakki mala bašmu . . . CM* 10 (1998).

Fs. Brunner-Traut I. Gamer-Wallert/W. Helck (Hrsg.): Gegengabe. Festschrift für Emma Brunner-Traut. Tübingen 1992.

Fs. Diakonoff Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honor of I. M. Diakonoff (Warminster 1982).

Fs. Güterbock K. Bittel/Ph. H. J. Houwink Ten Cate/E. Reiner (Hrsg.): Anatolian Studies presented to Hans Gustav Güterbock on the Occassion of his 65th Birthday. Istanbul 1974.

Fs. Haas Thomas Richter/Doris Prechel/J. Klinger (Hrsg.): Kulturgeschichten Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag. Saarbrücken 2001.

Fs. Helck Studien zur altägyptischen Kultur 11 (Wiesbaden 1984).

Fs. Jacobsen Stephen J. Lieberman (Hrsg.): Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on his seventieth Birthday June 7, 1974. *AS* 20 (1976).

Fs. Kramer Barry L. Eichler/Jane W. Heimerdinger/Ake Sjöberg (Hrsg.): Kramer Anniversary Volume. *AOAT* 25 (1976).

Fs. Kraus G. van Driel/Th. J. H. Krispijn/M. Stol/K. R. Veenhof (Hrsg.): *Zikir šumim*. Assyriological Studies presented to F. R. Kraus on the Occassion of his Seventieth Birthday. Leiden 1982.

Fs. Lacheman Martha A. Morrison / David Owen (Hrsg.): Studies in the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of Ernest R. Lacheman. Winona Lake 1981.

Fs. Landsberger Studies in Honour of Benno Landsberger on his seventy-fifth Birthday, April 21, 1965. *AS* 16 (1965).

Fs. Limet Ö. Tunca/D. Deheselle (Hrsg.): Tablettes et Images aux Pays de Sumer et d'Akkad. Mélanges offerts à Monsieur H. Limet. Liège 1996.

Fs. Moran Tzvi Abusch/John Huehnergard/Piotr Steinkeller (Hrsg.): Lingering Over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran. *Harvard Semitic Studies* 37 (Atlanta 1990).

Fs. Oelsner Joachim Marzahn/Hans Neumann (Hrsg.): Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anläßlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997. *AOAT* 252 (2000).

Fs. Oinas Egle Victoria Zygas / Peter Voorheis (Hrsg.): Folklorica. Festschrift for Felix J. Oinas. Bloomington 1982.

Fs. Pedersen Flemming Hvidberg (Hrsg.): Studia Orientalia Ioanni Pedersen septuagenario A. D. VII ID. NOV. ANNO MCMLIII a collegis

discipulis amicis dicata. Hauniae 1953.

Fs. Reiner F. Rochberg-Halton (Hrsg.): Language, Literature and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner. *AOS* 67 (1987).

Fs. Renger Böck, Barbara/Cancik-Kirschbaum, Eva/Richter, Thomas (Hrsg.): Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger. *AOAT* 267 (1999).

Fs. Römer Dietrich, Manfried/Loretz, Oswald/Balke, Thomas E. (Hrsg.): dubsar antamen. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H. Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen. *AOAT* 253 (1998).

Fs. Sjöberg Hermann Behrens et al. (Hrsg.): DUMU-E$_2$-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke Sjöberg. *OPSNKF* 11 (Philadelphia 1989).

Fs. Tadmor Mordechai Cogan/Israel Eph'al (Hrsg.): Ah, Assyria . . . Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor. *Scripta Hierosolymitana* 33 (Jerusalem 1991).

Fs. Wilcke W. Sallaberger/K. Volk/A. Zgoll (Hrsg.): Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke. Wiesbaden 2003.

GAAL Göttinger Arbeitshefte zur Altorientalischen Literatur (Göttingen).

GAG W. von Soden: Grundriss der Akkadischen Grammatik. *AnOr* 33 (1952; 3., erweiterte Aufl. 1995).

GKT K. Hecker: Grammatik der Kültepe-Texte. *AnOr* 44 (Rom 1968).

Gs. Aro H. Halén (Hrsg.): Studia Orientalia Memoriae Jussi Aro Dedicata. *StOr* 55 (Helsinki 1984).

Gs. Brandenstein Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein (*Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 14, 1968).

Gs. Kutscher Rainey, A. F. (Hrsg.): *kinattūtu ša dārâti*. Raphael Kutscher Memorial Volume. Tell Aviv 1993.

Gs. Posener Jan Assmann/Elke Blumenthal (Hrsg.): Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten. Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener 5. – 10. September 1996 in Leipzig. Paris 1999.

GSGL Adam Falkenstein: Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš. 2 Bände. *AnOr* 28 (1949), *AnOr* 29 (1950).

Hethitica Hethitica (Louvain-La-Neuve, Belgien).

HKL Rykle Borger: Handbuch der Keilschriftliteratur. Berlin 1967–1975.

Iraq Iraq (London).

IRSA	Edmund Sollberger/Jean-Robert Kupper: Inscriptions Royales Sumériennes et Akkadiennes. Paris 1971.
ISET I	S. N. Kramer/Muazzez Çig/Hatice Kızılyay: Istanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Sumer Ebebî Tablet Ve Parçalari I. Ankara 1969.
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society of the Columbia University (New York).
JAOS	Journal of the American Oriental Society (New Haven).
JCS	Journal of Cuneiform Studies (New Haven, Cambridge/Mass.).
JEOL	Jaarbricht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux" (Leiden).
JNES	Journal of Near Eastern Studies (Chicago).
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society (London).
JSOR	Journal of the Society of Oriental Research (Chicago).
JSS	Journal of Semitic Studies (Manchester).
KAR	E. Ebeling: Keilschrifttexte aus Assur Religiösen Inhalts. 2 Bände, Berlin 1915–1919/1923.
KAV	O. Schroeder: Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts. *WVDOG* 35 (Berlin 1920).
KB	Keilschriftliche Bibliothek (Berlin).
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi (Berlin).
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi (Berlin).
LAPO	Littératures Anciennes du Proche-Orient (Paris).
LKA	Erich Ebeling/Franz Köcher/Liane Rost: Literarische Keilschrifttexte aus Assur. Berlin 1953.
LSS	Leipziger Semitistische Studien (Leipzig).
MAD	Materials for the Assyrian Dictionary (Chicago).
MAOG	Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft (Leipzig).
MC	Mesopotamian Civilizations (Winona Lake).
MCG	Wayne Horowitz: Mesopotamian Cosmic Geography. *MC* 8 (1998).
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (Berlin).
MHEM	Mesopotamian History and Environment, Series II: Memoirs (Ghent)
MHEO II	H. Gasche/M. Tanret/C. Janssen/A. Degraeve (Hrsg.): Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien. Offertes en hommage à Léon De Meyer. Leuven 1994.
MIO	Mitteilungen des Insituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Berlin).
MSKH	J. A. Brinkman: Materials and Studies for Kassite History. Chicago 1976.

MSL Materials for the Sumerian Lexicon (Rom).
NABU Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires (Paris).
NPN I. Gelb/P. M. Purves/A. A. MacRae: Nuzi Personal Names. *OIP* 42 (Chicago 1943).
OBO Orbis Biblicus et Orientalis (Freiburg i. d. Schweiz/Göttingen).
OBO 160/1 Pascal Attinger/Markus Wäfler (Hrsg.): Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit. Annäherungen 1. 1998.
OBO 160/3 Pascal Attinger/Markus Wäfler (Hrsg.): Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit. Annäherungen 3. 1999.
OIP Oriental Institute Publications (Chicago).
OIP 24 T. Jacobsen/S. H. F. Lloyd: Sennaherib's Aqueduct at Jerwan. 1935.
OIP 88 P. Delougaz/H. D. Hill/S. H. F. Lloyd: Private Houses and Graves in the Diyala Region. 1967.
OLA Orientalia Lovanensia Analecta (Leuven).
OLP Orientalia Lovaniensia Periodica (Leuven).
OLZ Orientalistische Literaturzeitung (Berlin, Leipzig).
OPSKNKF Occassional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund (Philadelphia).
Or Orientalia (Rom). [Bandzählung nach der Nova Series]
Or. Ant. Oriens Antiquus (Rom).
Oral or Aural? M. E. Vogelzang/H. L. J. Vanstiphout (Hrsg.): Mesopotamian Epic Literature. Oral or Aural? Lewiston/Queenston/Lampeter 1992.
OSP A. Westenholz: Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Philadelphia, chiefly from Nippur. Part One: Literary and Lexical Texts and the Earliest Administrative Documents from Nippur. *BiMes* 1 (Malibu 1975).
PBS Publications of the Babylonian Section [of the] University of Pennsylvania, The University Museum (Philadelphia).
PSD Philadelphia Sumerian Dictionary (Philadelphia).
Poetik und Hermeneutik 10 Dieter Henrich/Wolfgang Iser (Hrsg.): Funktionen des Fiktiven. *Poetik und Hermeneutik* 10 (München 1983).
QdS Quaderni di Semitistica (Florenz).
RA Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris).
RAcc. F. Thureau-Dangin: Rituels Accadiens. Paris 1921.
RB Revue Biblique (Paris).
RGTC Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes. *Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, *Reihe B (Geisteswissenschaften)* (Wiesbaden).

RGTC 1 D. O. Edzard/G. Farber/E. Sollberger: Die Orts- und Gewässernamen der präsargonischen und sargonischen Zeit. 1977.
RGTC 2 D. O. Edzard/G. Farber: Die Orts- und Gewässernamen der 3. Dynastie von Ur. 1974.
RGTC 3 B. Groneberg: Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit. 1980.
RGTC 4 K. Nashef: Die Orts- und Gewässernamen der altassyrischen Zeit. 1991.
RGTC 6 G. F. del Monte/J. Tischler: Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. 1978.
RGTC 6/2 G. F. del Monte: Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Supplement. 1992.
RHA Revue Hittite et Asianique. Paris.
RIME The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods (Toronto).
RIME 2 D. Frayne: Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC). 1993.
RIME 4 D. Frayne: Old Babylonian Period (2003–1595 BC). 1990.
RlA Reallexikon der Assyriologie (Berlin, Leipzig).
SAA State Archives of Assyria (Helsinki).
SANE Sources and Monographs of the Ancient Near East (Malibu).
Santag SANTAG. Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde. Wiesbaden.
SAHG A. Falkenstein/W. von Soden: Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete. Zürich 1953.
SAOC Studies in Ancient Oriental Civilization. Chicago.
SBH G. Reisner: Sumerisch-babylonische Hymnen. Berlin 1896.
SKIZ Willem H. Ph. Römer: Sumerische „Königshymnen“ der Isin-Zeit. Leiden 1965.
SMEA Studi Micenei ed Egeo-Anatolici. Rom.
SSA van Dijk, J. J. A.: La Sagesse Suméro-Accadienne. Recherches sur les Genres Littéraires des Textes Sapientiaux, avec Choix de Textes *Commentationes Orientales* I (Leiden 1953).
STT O. R. Gurney/J. J. Finkelstein: The Sultantepe Tablets. Zwei Bände (London 1957 ff.). [zitiert nach Textnummer]
StOr Studia Orientalia (Helsinki).
StP Studia Pohl (Rom).
StBoT Studien zu den Boğazköy-Texten (Wiesbaden).
Syria Syria (Paris).
Sumer Sumer (Baghdad).

TCS Texts from Cuneiform Sources (Locust Valley/New York).
TCL Textes Cunéiformes du Musée du Louvre (Paris).
THeth Texte der Hethiter (Heidelberg).
TIM Texts in the Iraq Museum (Baghdad/Wiesbaden/Leiden).
TIT Jacobsen, Thorkild: Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture. Cambridge, Mass. 1970.
TRS H. de Genouillac: Textes religieux sumériens du Louvre, Tome I (*TCL* 15, Paris 1930); Tome II (*TCL* 16, Paris 1930).
TUAT Texte im Umfeld des Alten Testaments (Gütersloh).
TUAT I/4 Rykle Borger/Walther Hinz/Willem H. Ph. Römer: Rechts- und Wirtschaftsurkunden, Historisch-chronologische Texte. Lieferung 4: Historisch-chronologische Texte I. 1984.
TUAT II/4 C. Butterweck *et al.*: Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften. 1988.
TUAT III/1 Willem H. Ph. Römer/Wolfram von Soden: Weisheitstexte, Mythen und Epen. Lieferung 1: Weisheitstexte I. 1990.
TUAT III/4 Karl Hecker/W. G. Lambert/Gerfrid G. W. Müller/Wolfram von Soden/Ahmet Ünal: Weisheitstexte, Mythen und Epen. Lieferung 4: Mythen und Epen II. 1994.
UET Ur Excavations, Texts (London).
UF Ugarit Forschungen (Neukirchen/Vluyn, ab Bd. 28 Münster)
VS Vorderasiatische Schriftdenkmäler (Berlin).
WeOr Die Welt des Orients (Göttingen).
WVDOG Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft (Berlin).
WZKM Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes (Wien).
Xenia Xenia. Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen (Konstanz).
YOS Yale Oriental Series (Yale).
ZA Zeitschrift für Assyriologie (Berlin/New York).
ZAH Zeitschrift für Althebraistik.

Abkürzungen in den Literaturangaben zu den Textbearbeitungen

F Foto
K Kopie
T Transskription, Umschrift
Ü Übersetzung
Ph Philologie: Anmerkungen zu Lesungen, Textinterpretation

Kapitel 1

Einleitung

In den letzten Jahren sind die Quellen, die sich mit der sogenannten „historisch-literarischen“ Überlieferung über die Könige von Akkade befassen, wieder vermehrt in den Blickpunkt der assyriologischen Forschung gerückt. Neben einer stattlichen Reihe von Einzeluntersuchungen[1] ist hier vor allem die Monographie von J. G. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade. The Texts* (Winona Lake 1997) hervorzuheben, die sämtliche erzählende Texte in akkadischer Sprache in neuer Bearbeitung vorgelegt hat.[2] Anders als in der früheren Forschung stehen heute weniger Fragen nach der Historizität der von diesen Texten vermittelten Inhalte, d. h. ihr Quellenwert in Hinblick auf ihre Aussagen über die altakkadische Epoche, im Mittelpunkt des Interesses.[3] Es sind vielmehr literatur-

[1] Studien seit 1985 (in Auswahl): J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 115–126; ders., *RA* 82 (1988), 1–11; B. R. Foster, *BCSMS* 16 (1988), 13–17; T. Longman III., *Fictional Akkadian Autobiography* (1991); J. G. Westenholz, *Oral or Aural?* (1992), 123–154; M. Liverani, *Akkad* (1993), 41–67; S. Franke, *CANE* 2 (1995), 831–841; G. Jonker, *The Topography of Remembrance* (1995), Kap. 1–4; S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 1–14; C. Günbattı, *Arch. Anatol*. 3 (1997), 131–155; D. Charpin, *Flor. mar*. 3 (1997), 9–18; J. G. Westenholz, *CRRA* 34 (1998), 5–22; H. L. J. Vanstiphout, *CRRA* 34 (1998), 573–589; B. Pongratz-Leisten, *WeOr* 30 (1999), 67–90; M. van de Mieroop, *Fs. Renger* (1999), 327–339; ders., *SMEA* 42 (2000), 133–159; B. Pongratz-Leisten in J. Rüpke (Hrsg.), *Von Göttern und Menschen erzählen* (2001), 12–41; T. Potts, *CRRA* 45/1 (2001), 391–408.

[2] Dort nicht enthalten sind die „Sumerische Sargonlegende“, das sumerische Werk „Fluch über Akkade“, die hethitischen Fassungen der „Großen Revolte gegen Narām-Sîn“ und der „Kuta-Legende“, die mit Sargon und Narām-Sîn befassten „historischen Omina“ und die von Akkade-Königen erzählenden Chroniken (die sogenannte „Weidner-Chronik“, eigentlich ein „literarischer Brief“, und die „Chronik über die frühen Könige“).

[3] Als entschiedenster Gegner einer historiographischen Auswertung der literarischen Quellen – einerlei, in welcher Epoche sie thematisch angesiedelt sind – kann zweifellos M. Liverani gelten, der die Suche nach einem “historical kernel” für sinnlos hält und stattdessen eine ausschließliche Auslegung der Texte nach politisch-“propagandistischen“ Zwecken, die zur Zeit der erstmaligen Verschriftung der Literaturwerke aktuell gewesen sein sollten, einfordert (vgl. *Akkad*, 41–67; *CANE* 4 [1995], 2353–2366, beson-

theoretische und literarhistorische Problemstellungen, die ein erneutes Interesse an ihnen geweckt haben. Daneben sind nach wie vor erhebliche Schwierigkeiten in der philologischen und inhaltlichen Erschließung dieser legendarischen, zumeist schlecht erhaltenen Texte zu bewältigen.

Die vorliegende Untersuchung will einen Beitrag in Hinblick auf diese Problemstellungen leisten. Anhand der erzählenden Texte über Sargon und Narām-Sîn von Akkade sollen Schwierigkeiten erhellt werden, die aus zwei grundlegenden, eng aufeinander bezogenen Fragen erwachsen:

1. Wie lässt sich „Literatur" im alten Mesopotamien – verstanden im Sinne von verschrifteter Dichtkunst – bestimmen und weiter ausdifferenzieren, insbesondere in Hinblick auf narrative Texte?
2. Wie lassen sich die Erzählwerke um die Könige von Akkade literarhistorisch erklären?

Das primäre Ziel der Arbeit ist es dabei, die Erzählwerke über die altakkadischen Könige besser zu verstehen, ihre literarische und gesellschaftliche *ratio vivendi* zu klären und ihre Genese genauer zu bestimmen. Es sollen ausgesuchte Texte literaturwissenschaftlich und literarhistorisch analysiert werden. Da sich Vieles in ihnen bereits auf philologischer Ebene dem Verstehen widersetzt, ist es erforderlich, sie zunächst einer möglichst exakten sprachlichen und narratologischen Analyse zu unterziehen, um dann in einem zweiten Schritt aus ihnen ein literarhistorisches Modell abzuleiten.

1.1. Die literarische Perspektive

Das Definitionsproblem, was „Literatur" im alten Orient sei, ist in der Altorientalistik eine nach wie vor kontrovers diskutierte Frage. Dabei geht es nicht allein um die Bestimmung der literarischen Formen um ihrer selbst willen oder gar die Betrachtung der altmesopotamischen Literatur als ein in sich isoliertes Phänomen. Die Literatur des alten Mesopotamien war gewiss kein selbstgenügsames ästhetisches Glasperlenspiel. Sie als ein autonomes Feld zu begreifen, das der Bezogenheit auf die Gesellschaft entbunden und allein der Ästhetik wohlklingender Rede über das ewig Wahre verpflichtet ist, wäre für die gesellschaftliche Situation des alten Orients sicherlich als falsch einzustufen. Genau eine solche Vorstellung wäre jedoch die Konsequenz einer ausschließlich formalen,

---

ders 2363 f.; auch M. Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*). Dieser theoretischen Einschränkung ist von vielen Seiten zu Recht widersprochen worden; insbesondere hat W. W. Hallo wiederholt die Berechtigung auch historiographischer Auswertung der literarischen Texte verteidigt, vgl. *Fs. Römer*, 109–128 und *CRRA* 45/1 (2001), 109–128. Ähnlich hat T. Potts, *CRRA* 45/1 (2001), 391–408 für einen "middle course" in der Interpretation der „historisch-literarischen" Werke plädiert.

um pragmatische Dimensionen verkürzte Definition der Literatur. Das Literarische ist vielmehr als ein spezifischer Modus des gesellschaftlichen Diskurses zu begreifen, der gesellschaftliche Funktionen ausfüllt.

Vor der funktionalen Definition muss gleichwohl die Analyse der literarischen Formen stehen, da sich Erstere erst auf Letzterer aufbauen lässt. Mesopotamische literarische Texte wurden auf mehreren linguistischen Ebenen untersucht und die dabei herausgearbeiteten sprachlichen Erscheinungen als spezifisch für die Literatur definiert.[4] An der Oberfläche der Texte lassen sich unterschiedlich ausgeprägte literarische Sprachstile ausmachen, die durch eine Kombination mehrerer Merkmale charakterisiert werden. Zu diesen zählen aurale Effekte wie beispielsweise vokalische und konsonantische Assonanzen, Reime oder die rhythmische Strukturierung des Diskurses in Metra, Verse und Strophen. Auf der Ausdrucksebene sind die Verwendung seltener oder archaischer grammatischer Formen zu nennen, ein der Literatursprache inhärentes Vokabular, die freie Variation der Wortstellung und Verfahren der Repetition wie die exakte oder variierende (parallelisierende) Wiederholung von Wörtern, syntaktischen Einheiten, epischen Formeln, Sätzen und ganzen Passagen. Die häufige Verwendung von Tropen, insbesondere eine reiche Bildersprache, verweist bereits auf eine im literarischen Text potentiell angelegte Vielschichtigkeit der Bedeutungskonstitution, eine semantische Polyvalenz, die sich noch deutlicher im Verfahren der intertextuellen Bezugnahme niederschlägt.

Durch die formalen Analysen wurde vor aller tiefergehender Diskussion über die Frage, was Literatur im alten Mesopotamien noch darüber hinaus sein könnte oder auch nicht ist – insbesondere in der Bestimmung ihrer Funktionen gehen hier die Lehrmeinungen weit auseinander – eine grundlegende formale Bestimmung getroffen: Ein Text muss zumindest einige der hier aufgelisteten Merk-

---

[4] Als wichtigste Arbeiten sind hier zu nennen: W. von Soden, „Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen", *ZA* 40 (1931), 163–227 und *ZA* 41 (1933), 90–183; B. Groneberg, *Untersuchungen zum hymnisch-epischen Dialekt der altbabylonischen literarischen Text*e (1971); K. Hecker, *Untersuchungen zur akkadischen Epik* (1974); C. Wilcke, „Formale Gesichtspunkte der sumerischen Literatur", *Fs. Jacobsen* (1976), 205–316; W. Mayer, *Die Formensprache der babylonischen Gebetsbeschwörungen* (1976); P. Michalowski, „Carminative Magic: Towards an Understanding of Sumerian Poetics", *ZA* 71 (1981), 1–18; E. Reiner, *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut. Poetry from Babylonia and Assyria* (1985); B. Groneberg, *Syntax, Morphologie und Stil der jungbabylonischen „hymnischen" Literatur* (1987); H. L. J. Vanstiphout, „'Verse Language' in Standard Sumerian Literature" in J. de Moor / W. G. E. Watson (Hrsg.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose* (1993), 302–329; J. Black, *Reading Sumerian Poetry* (1999); M. P. Streck, *Die Bildersprache der akkadischen Epik* (1999); ferner zahlreiche Arbeiten in den Festschriften *Fs. Kramer* 1983 = *JAOS* 103 (1983); *Fs. Reiner* (1987) und *Fs. Moran* (1990) sowie im Sammelband M. E. Vogelzang/H. L. J. Vanstiphout (Hrsg.), *Mesopotamian Poetic Language* (1996).

male literarischen Sprachstils aufweisen, um als literarisch zu gelten. Damit ist gesetzt, dass auch im alten Mesopotamien „Literatur“ das bewusst geformte sprachliche Gefüge, „das sprachliche Kunstwerk“, meint.[5] Mit den Mitteln der literarischen Sprache weist das so definierte literarische Werk über die nur mitteilende Rede hinaus. Es steigert den Ausdruck und die Bezugsebenen seiner Aussagen und verschafft so einen ästhetischen Genuss, der seinerseits zu einem besonderen, Anteilnahme schaffenden Modus der Kommunikation zwischen Text und Rezipienten wird.

Dass die sich von Dokumenten des unmittelbar situationsgebundenen, profanen Gebrauchs abhebende besondere Form der Sprache ein wesentlicher Bestandteil jeglicher Definition altmesopotamischer Literatur sein sollte, ist, wie die einschlägigen literarischen Studien zeigen, in der Altorientalistik eine nirgends bestrittene Grundannahme. Zu offensichtlich sind die linguistischen Eigenarten des literarischen Diskurses, als dass sie sich in Hinblick auf ihre kommunikativen Leistungen als unerheblich marginalisieren ließen. Gleichwohl birgt das Kriterium der sprachlichen Wohlgeformtheit in Hinblick auf narrative Texte, zu denen die hier untersuchten literarischen Werke über Sargon- und Narām-Sîn gehören, ein gravierendes Problem. Erzählende Texte tragen in der Regel weniger „literarsprachliche“ Merkmale im oben bezeichneten Sinne als preisende Texte, die gemäß ihrer Dichte an sprachlich-stilistischen Mitteln als „lyrisch“ definiert werden. In der Tat sind die meisten der literarsprachlichen Charakteristika, insbesondere die den „hymnisch-epischen Dialekt“ konstituierenden Erscheinungen, anhand eben solcher lyrischen Texte beschrieben worden. Es ist eine offene Frage, wie erzählende Texte zu beurteilen sind, deren sprachlicher Stil sich als ausgesprochen nüchtern und „unliterarisch“ ausnimmt und daher zumeist als „Prosa“ bezeichnet wird. Als Paradebeispiele für solch sprachlich schmucklose Texte können die Chroniken und die sogenannten „Autobiographien“ bzw. „Prophezeihungen“ angeführt werden, zahlreiche akkadische Königsinschriften, aber auch einige der Sargon- und Narām-Sîn-Legenden. Gewiss wird man gut daran tun, die Grenze zwischen „Lyrik“ und „Prosa“ in altmesopotamischen Texten großzügig zu handhaben. Beides sind relationale,

---

[5] Nach W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk* (^{1}1948). Explizit benennen D. O. Edzard/W. Röllig in *RlA* 7 (1987-90), 35 die „Literatur“ mit diesem Begriff und grenzen sie so gegen das Schrifttum, das auf eine konkrete, meist eindimensionale kommunikative Funktion bezogen ist – wie etwa Briefe, Verträge und Urkunden – ab. Der bei Edzard und Röllig vorgenommene Ausschluss einer Reihe von Textgattungen, die zweifellos auch zu den „sprachlichen Kunstwerken“ zählen–vor allem die Königsinschriften und Kudurrus –, hatte vermutlich praktische Gründe gehabt oder mag auch ein Reflex der forschungsgeschichtlichen Situation gewesen sein; diese Genres wurden damit aber von Edzard und Röllig nicht ausdrücklich als „unliterarisch“ klassifiziert.

nicht absolut quantifizierbare Begriffe.[6] Gleichwohl verweist das Problem, die Chroniken und Autobiographien trotz ihrer „einfachen“ Sprache doch als „Literatur“ zu klassifizieren, auf die Unvollständigkeit des stilistischen Kriteriums für eine Definition des Literarischen im alten Mesopotamien.

Zur Lösung bietet sich an, das spezifisch „Narrative“ an den Erzählwerken in ihre Bestimmung miteinzubeziehen, die Merkmale und sprachlichen Mechanismen also, die eine Erzählung erst zu einer „Erzählung“ werden lassen. Es wird sich zeigen, dass hier der Begriff der „Fiktionalität“, wie er in der modernen Literaturanthropologie entwickelt worden ist, fruchtbar zu werden vermag.

Dem Begriff der „Fiktionalität“ inhärent ist seine funktionale Ausrichtung: Er setzt ein irgendwie geartetes Verhältnis zwischen „Fiktion“ und „Realität“ voraus, das es erst noch zu bestimmen gilt. Ihm eingeschrieben ist die Prämisse, dass die „literarisch gebeugte“ Realität für den Rezipienten potentiell mehr als bloße Faktenvermittlung zu sein vermag. Mit ihm wird die literarische Funktionalität zum integralen Bestandteil einer Bestimmung des Literarischen im alten Mesopotamien; er erfüllt damit die oben erhobene Forderung nach dem Einbezug funktionaler Bestimmungskriterien für die Literatur.

1.2. Die literarhistorische Perspektive

Auf eine funktionale Differenzierung innerhalb der Literatur ist das Bemühen um die Bestimmung verschiedener literarischer Gattungen gerichtet. Gattungen sind Korrelate von literarischen Formkriterien, inhaltlichen Grundzügen und kommunikativ-pragmatischen Funktionen. Insofern sie ihrem „Sitz im Leben“ verhaftet sind, prädisponieren sie die Rezeption des Literaturwerks beim Publikum. So vermag eine Bestimmung der Gattungen, die der antiken Situation gerecht wird, dem heutigen Interpreten ein vertieftes Verständnis aufzuschließen.

Gattungen verweisen mit ihrer historischen Situiertheit aber auch auf die Frage nach ihrer Genese und Geschichte. Im Falle der akkadischen Erzählwerke um Sargon und Narām-Sîn ist die Gattungsfrage in zweierlei Hinsicht virulent. Zum einen treten diese Texte in der altbabylonischen Zeit erstmals in größerem

---

[6] Vgl. B. Groneberg in M. E. Vogelzang *et al.*, *Mesopotamian Poetic Language*, 78: “Literary texts which are marked by a dense cluster or interdependency of a formal structure, a concise ‘inner form’ and especially a corresponding imagery, I would like to classify as poetic whereas texts with a lesser density and without any imagery I would propose to define as ‘only’ literary”. Das diesem Entwurf entspringende unwillkürliche Werturteil über nicht-lyrische Texte und deren pure Negativbestimmung bezeichnet eine theoretische Leerstelle, die der in der Altorientalistik bisher zu wenig betriebenen theoretischen Analyse narrativer Texte „als Literatur“ geschuldet ist.

Umfang im Schrifttum auf.[7] Auch wenn dieses Faktum im Rahmen des allgemeinen Aufblühens akkadischer Literatur in der altbabylonischen Zeit gesehen werden muss, ist doch zu untersuchen, welchem pragmatischen Bedürfnis ihre Komposition zu dieser Zeit entsprochen hat. Zum anderen eignen sich die Erzählungen um die altakkadischen Könige in besonderer Weise zur Erhellung assyriologischer gattungstheoretischer Fragestellungen, da einige von ihnen das literarische Modell der Königsinschriften, des *narû*, zu imitieren suchen, sich also als authentische Inschriften ausgeben und somit die antizipierten Gattungsgrenzen zu überschreiten scheinen. Zugleich wirft ihr Charakteristikum, literarisch geformt zu sein, das bereits erläuterte Literaturproblem auf die originalen Königsinschriften zurück: Auch sie sind als literarische Texte zu bestimmen, die die geschichtliche Wirklichkeit in bestimmter Art und Weise darstellen und interpretieren. Gleichwohl ist eine Differenz zwischen den Inschriften und den Legenden auszumachen, die es zu bestimmen gilt. „Authentizität" und „Literarizität" scheinen hier einander zu bedingen, wobei die Spezifika beider Begriffe erst noch genauer zu umreißen sind. Es wird sich zeigen, dass auch hier der Begriff der Fiktionalität zu sinnvollen Bestimmungen zu führen vermag.

Auch in inhaltlicher und formaler Hinsicht stellen sich mit Blick auf die Gattung literarhistorische Fragen. Das Problem der Überlieferung der Inhalte und literarischen Formen wirft unmittelbar die Frage nach dem Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in der Überlieferung auf. In der Fülle von Untersuchungen, die in der Assyriologie diese Frage verhandelt haben,[8] überwiegt die generelle Einschätzung, dass die altmesopotamische Literatur fast ausschließlich eine in der Schriftlichkeit geschaffene und tradierte ist, die kaum Kontakte mit einer gleichzeitigen mündlichen Erzähl- oder Liederkultur erkennen lässt.[9] Dementgegen wurde für die Erzählwerke um Sargon und Narām-Sîn wiederholt die direkte Abhängigkeit von mündlichen Erzähltraditionen

---

[7] Für den einzigen früheren, altakkadischen Text *MAD* 1 172 vgl. Kapitel 3.

[8] Vgl. den diesem Thema gewidmeten Sammelband M. E. Vogelzang/H. L. J. Vanstiphout, *Mesopotamian Epic Literature. Oral or Aural?* (1992), außerdem: J. Lassøe, *Fs. Pedersen* (1953), 205–218; G. Komoróczy, *AAASH* 22 (1974), 113–120; V. Afanasjeva, *AAASH* 22 (1974), 121–135; G. Komoróczy, *AAASH* 23 (1975), 41–63; A. Westenholz, *AfO* 25 (1974-77), 95–110; T. Jacobsen, *Fs. Diakonoff* (1982), 129–137; J. G. Westenholz, *JAOS* 103 (1983), 327–336; W. Röllig, *CRRA* 32 (1986), 81–87; B. Alster, *Fs. Moran* (1990), 59–72; D. O. Edzard, *BCSMS* 27 (1994), 7–14.

[9] P. Michalowski verwendete hierfür den von Brian Stock entliehenen Begriff der "textual community", vgl. P. Michalowski, *Oral or Aural?*, 242; B. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (1983), 90–92.

postuliert.[10] Es wird darauf ankommen, den Begriff der „mündlichen Erzähltraditionen“ genauer zu definieren. Dies ist insbesondere für Mündlichkeit in einer literalen Gesellschaft ein in der Assyriologie bislang zuwenig beachtetes Erfordernis. In dieser Studie werden die in verschiedenen Texten wiederkehrenden Phrasen, Motive und Erzählstrukturen miteinander verglichen, um zu sehen, in wie weit die Übereinstimmungen und Differenzen für mündliche Überlieferung in Anspruch genommen werden können; ferner werden inhaltliche und stilistische Merkmale untersucht, die möglicherweise mündliche, sagenhafte Quellen der legendarischen Erzählwerke über die altakkadische Zeit anzeigen könnten. Schließlich lassen sich aus den Ergebnissen und unter der Einbeziehung folkloristischer Erkenntnisse weitergehende Hypothesen für die literarhistorische Situation der untersuchten Legenden im alten Mesopotamien entwerfen.

1.3. Das Arbeitsprogramm

Die vorangehenden Ausführungen haben die Problemstellungen erörtert, die in dieser Arbeit die Ansätze für die Untersuchungen der Erzählungen um die Könige von Akkade bilden sollen. In Kapitel 2 wird zunächst das Corpus sämtlicher erzählender Werke über die Könige von Akkade zusammengestellt. In den Kapiteln 5 und 6 wird das begriffliche Rüstzeug erarbeitet, mit dem in den Kapiteln, die den Quellen gewidmet sind, operiert werden soll: Gattungsdefinitionen und ein literaturwissenschaftliches Instrumentarium, das vornehmlich auf die Erfassung der literarischen Beziehungen und Funktionen zielt – Fiktionalität und Kategorien der ästhetischen Theorie. Da eine möglichst genaue und detaillierte Analyse angestrebt wird, ohne durch zu rasche Generalisierungen die Formen, Aussagen und Funktionen der einzelnen Texte zu verwischen, werden einige ausgesuchte Texte exemplarisch untersucht. Die Auswahl wird sich dabei auf die ältesten und älteren Texte konzentrieren. Die Texte sind:[11]

[10] So zuletzt von Aa. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 22 f.: “No doubt much is legend and fairy tale, and the tradition has a disturbing tendency to attach events to the wrong names. These features, by the way, unmistakably stamp the tradition as oral saga. [. . .] I think we should accept the tradition, at least in its broad outlines, as the truly popular memory of the Akkadian dynasty, comparable to any other oral saga tradition”.

[11] Für Literaturangaben zu Erstveröffentlichungen, Neubearbeitungen und wichtigen textkritischen Untersuchungen sei auf die entsprechenden Kapitel verwiesen.

1. *MAD* 1 172, ein kleines altakkadisches Schülertäfelchen, das einige Zeilen einer Erzählung enthält, die mit Narām-Sîn von Akkade und der gegen ihn gerichteten „Großen Revolte" befasst ist. Der Text ist damit das älteste, (fast) zeitgenössische Beispiel für eine Erzählung über einen Akkade-König (Kap. 3).

2. MAH 10829, der sogenannte „Boissier-Text", ein altbabylonischer narrativer Text, der die „Große Revolte" thematisiert, und A 1252 + M. 8696, ein altbabylonischer Text aus Mari, der sehr enge Parallelen zu MAH 10829 aufweist. Beide Texte, die als verschiedene Rezensionen derselben ursprünglichen Komposition anzusehen sind, zitieren in einigen Passagen eine lange, originale Königsinschrift Narām-Sîns, die von der „Große Revolte" berichtet. Sie werden daher mit dieser Inschrift detailliert verglichen (Kap. 4).

3. AO 6702, eine altbabylonische, vierkolumnige Tafel, die in zum Teil poetisch anspruchsvoller Sprache Sargons siegreichen Zug in das „Land des Ūtarapaštim" erzählt, und *TIM* 9 48, eine vierkolumnige altbabylonische Tafel aus Šaduppûm (Tell Harmal) mit ähnlichem Inhalt wie AO 6702 und zum Teil wörtlichen und phraseologischen Übereinstimmungen. Beide Texte wurden als verschiedene Rezensionen einer altbabylonischen *Šar tamḫāri*-Erzählung angesehen; es wird zu klären sein, wie beide Texte miteinander und mit dem späteren *Šar tamḫāri* zusammenhängen – hierfür wird insbesondere die Beachtung der Erzählmotive, Erzählstrukturen, der in ihnen gemachten Aussagen und der ästhetischen Wirkabsichten von Bedeutung sein (Kap. 8 und 9).

4. EA 359, die mittelbabylonische, auf einer Tontafel aus Aḫet-Aton (El Amarna) überlieferte Sargonerzählung *Šar tamḫāri*. Wie die altbabylonischen, unter Punkt 3 genannten Texte stellt auch die *Šar tamḫāri*-Erzählung dem Verständnis noch zahlreiche Schwierigkeiten entgegen. Neben der genauen Untersuchung ihres Inhalts sollen ihre poetischen Mittel und ästhetischen Potentiale erfasst werden, um ihre literarischen Funktionen zu rekonstruieren. Die Merkmale, die dazu geführt haben, dass der Text heute oft als „Abenteuerroman" oder „märchenhafte" Erzählung gelesen wird, werden analysiert, um die oft vertretene These einer „volkstümlichen", ursprünglich mündlichen Dichtung des *Šar tamḫāri*-Sujets zu testen (Kap. 10).

Im Zuge der Untersuchung dieser Werke werden eine Reihe weiterer Sargon- und Narām-Sîn-Legenden argumentativ herangezogen.

Die hier präsentierten Untersuchungen wollen zum Verständnis eines kleinen und noch dazu sehr schlecht überlieferten Bereichs der altmesopotamischen Literatur beitragen. Es konnten längst nicht alle Fragestellungen, die oben angesprochen wurden, in gebührender Tiefe abgehandelt werden. Ich glaube aber, dass trotz der quantitativ marginalen Rolle, die die wenigen legendarischen Werke über die altakkadische Zeit innerhalb der reichen Literatur der altbabylonischen Zeit und später einnehmen, eine eingehende Beschäftigung mit ihnen lohnenswert ist. Die Werke sind inhaltlich und stilistisch hochinteressant. Sie erzählen von ehrfürchtig bewunderten Heldenkönigen einer glanzvollen

Frühzeit – Mesopotamiens sagenhaftem "heroic age"[12] – und lassen allererst die Bedeutung erkennen, die die altakkadische Zeit für das historische Bewusstsein und kulturelle Identität späterer Epochen der mesopotamischen Geschichte gehabt hatte. Darüber hinaus weisen sie eine stilistisch bemerkenswerte Bandbreite auf, die vom nüchtern gehaltenen Prosastil der Inschriften bis zum hochliterarischen hymnisch-epischen Stil der altbabylonischen Heldenlieder reicht. Einige Texte belehren exemplarisch künftige Herrscher über die rechte Ausübung des Königtums und des Umgangs mit den übergeordneten göttlichen Autoritäten. Andere proklamieren leidenschaftlich das wagemutige Heldentum des Kriegers, wofür sich in altbabylonischer Literatur kein vergleichbares Beispiel finden lässt. Schließlich deuten sie in ihrem oft frischen, lebendigen Erzählstil und mit ihren vordem unbekannten Themen und Sujets auf einen engen Kontakt mit mündlichen Sagen, die ihnen vorangingen und von denen sie beeinflusst worden sind (dies gilt zumindest für die epischen Legenden, die nicht im Format fiktionaler *narû*s gehalten sind). Unterstützt wird diese Auffassung von ihrem sporadischen Auftauchen und ihrer seltenen Tradierung.

Kurzum: Die Texte sind trotz ihrer geringen Zahl derart bedeutsam, dass sie das Gesamtbild der altmesopotamischen Literatur und Geisteswelt wesentlich vervollständigen.

1.4. „Legende“, „Sage“ und „Epos“

Es bleibt, noch auf eine grundlegende terminologische Festlegung in dieser Arbeit einzugehen. Sämtliche narrativen Literaturwerke über die Könige von Akkade werden hier mit dem übergeordneten Begriff „Legende“ angesprochen. Damit wird vor allem einer praktischen Anforderung entsprochen. Es wird keineswegs unterstellt, dass alle diese Texte etwa derselben spezifischen Literaturgattung angehören – bereits ein flüchtiger Überblick offenbart, dass dem mit Sicherheit nicht so ist. Der Begriff „Legende“ soll vielmehr in seiner allgemeinen Verwendung verstanden sein. Danach ist die Legende eine

[12] Dieses Konzept ist nur sinnvoll in Hinblick auf das Verständnis antiker Geschichtsauffassung, taugt jedoch keinesfalls zur soziologischen Beschreibung realer Gesellschaftszustände, denen die Literatur entsprochen habe, wie es die Modelle älterer Erzählforschung, etwa in H. M. und N. K. Chadwick's *The Growth of Literature* (drei Bände, 1932–1940) oder C. M. Bowra's *Heroic Poetry* (1952) annehmen. Ein Reflex dieser Auffassungen findet sich noch bei J. G. Westenholz, wenn sie die Sargon- und Narām-Sîn-Legenden als Ausdruck eines "Akkadian *Volksgeist*" erklärt, der einer gesellschaftlichen "military aristocratic structure" entsprochen habe (*JAOS* 103 [1983], 333a). Zur Kritik der sozialhistorischen Verwendung des "Heroic Age"-Konzepts vgl. J. W. Johnson, "On the Heroic Age and Other Primitive Theses", in *Fs. Oinas* (1982), 121–138.

Erzählung, die von einer herausragenden, historisch bedeutsamen Persönlichkeit und ihren Taten und Erlebnissen handelt; die Taten und Erlebnisse sind von besonderer, das Alltägliche übersteigender Bedeutung und greifen nicht selten ins Phantastische und Übernatürliche aus. Dabei ist für die Legende charakteristisch, dass sie sich als historische Wahrheit gebärdet.[13]

Oberflächlich betrachtet schließt sich mein Gebrauch des Ausdrucks „Legende“ unmittelbar an J. G. Westenholz an, die in ihrer Edition der Texte übergreifend von “legends” sprach. Er weicht jedoch insofern von Westenholz’ Wortgebrauch ab, als er nicht auf einer folkloristischen Definition des Begriffs gegründet ist. Engl. “legend” entspricht in deutschsprachiger folkloristischer und literaturwissenschaftlicher Terminologie der „Sage“ – nicht der „Legende“, mit der die erzählte, von Wundern durchherrschte Vita eines christlichen Heiligen bezeichnet wird (engl. “christian legend”).[14] Westenholz schließt sich in ihrer Diskussion der Terminologie explizit der gängigen folkloristischen Auffassung der „Sage“ an, nach der die Sage eine Prosa-Erzählung über die Taten, Siege und Kriege vergangener Helden, Anführer und Könige ist, die von ihren Autoren und ihrem Publikum gleichermaßen geglaubt wurden; ihr zentrales Anliegen ist nicht die Unterhaltung, sondern die Unterweisung, sowohl in der Geschichte und damit der eigenen kulturellen Identität als auch in den Verhaltensmaßregeln, die aus diesen geschichtlichen Erfahrungen abzuleiten sind.[15]

Diese Bestimmung der Sage ähnelt stark dem oben ausgeführten, allgemein gehaltenen Begriff der Legende, was sich damit erklärt, dass die folkloristische Definition eine analytisch gewonnene, scharf umrissene Beschreibung einer dichterischen Erscheinung darstellt, die umgangssprachlich längst den semantisch ähnlichen Begriff der Legende auf sich gezogen hat. Die Vergleichs-

---

[13] Die zeitgenössisch häufige Ironisierung des Legendenbegriffs, in der jedwede Geschichte über einen Menschen „Legende“ genannt wird, die für kühn, bedeutsam oder unglaublich gehalten wird, bleibt hier beiseite. Sie gründet in der modernen, säkularisierten Weltauffassung, die der von Wundern erfüllten Heiligenvita jede unmittelbare Glaubwürdigkeit abgesprochen hat, lässt aber noch als Schwundstufe den ursprünglich vollen Sinngehalt des Legendenbegriffs erkennen und signifizierend operabel werden.

[14] Insofern irrt B. Pongratz-Leisten in J. Rüpke (Hrsg.), *Von Göttern und Menschen erzählen*, 21, wenn sie den von Westenholz verwendeten Ausdruck “legend” ablehnt, da „der Begriff der Legende in der Literaturwissenschaft mit der Hagiographie in Verbindung gebracht wird“. Die Verwendung des Ausdrucks „Legende“ bzw. „historische Legende“ bei Otto Weber in seiner *Literatur der Babylonier und Assyrer* (Leipzig 1907), 199–208, auf die J. G. Westenholz, *Legends*, 22 hinweist, entsprang offenkundig der Umgangssprache, in der „Legende“ und „Sage“ *promiscue* gebraucht werden können, und deckt sich daher mit dem hier verwendeten, allgemein gehaltenen Legendenbegriff.

[15] Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 22 f. Westenholz’ “legends”-Begriff wird unten S. 123 f. noch eingehender diskutiert, wo auch eine von Westenholz angeführte Definition der Sage durch A. Dundes zitiert ist.

momente zwischen der Sage und der Legende im engeren Sinne einer Heiligenvita liegen auf der Hand: Beide waren geglaubte, historisch „verbürgte“ Wahrheit, beide erzählten bedeutsame Ereignisse im Zusammenhang mit bedeutsamen, vorbildlichen Persönlichkeiten, und beide waren letztlich exemplarisch und von didaktischem Wert.

Dass ich trotz seiner Ambivalenz im Deutschen den Begriff der Legende dem der Sage vorgezogen habe, liegt in der Ambivalenz des Sagenbegriffs begründet. „Sage“ evoziert im allgemeinen Sprachgebrauch zunächst eine ursprünglich mündlich erzählte und in der Mündlichkeit geprägte Geschichte; wendete man ihn auf altmesopotamische Erzählwerke an, könnte er zu der Vorstellung verführen, dass mit ihm zugleich die Herkunft der Dichtung aus einer im Wesentlichen identisch gestalteten mündlichen Sage unterstellt sei. Durch eine folkloristische Definition des Sagenbegriffs, die ihrer Herkunft nach stets bestrebt sein wird, Charakteristika mündlicher Dichtung zu benennen, würde diese Vorstellung noch verstärkt werden. Da Westenholz verschiedentlich die Gründung der Akkade-Legenden in mündlichen Sagen vorausgesetzt hat, ist es für sie nur folgerichtig, sich auch auf eine folkloristische Definition der Sage zu stützen. Ich möchte hier vorsichtiger sein: Gleichwohl auch ich der Auffassung bin, dass Vieles in den untersuchten Texten aus mündlicher Volksüberlieferung herrührt und durch sie beeinflusst wurde, steht es mir in Frage, wie weit die Erzählstoffe als Ganzes aus entsprechenden Sagen in die Schriftlichkeit importiert worden waren; des Weiteren ist der stilistische Einfluss der postulierten mündlichen Erzählkultur keineswegs klar. Diese Probleme lassen sich nur in der jeweils gesonderten Analyse jedes einzelnen Textes aufhellen.

Der Begriff „Legende“ hingegen ist geschichtlich aus der lateinischen Prägung *legenda* „das zu Lesende“ hervorgegangen, die seit dem Mittelalter die niedergeschriebenen und zu religiösen Festtagen oder im Refektorium vorzulesenden Heiligenerzählungen bezeichnete. Der ursprüngliche Ort des Legendenbegriffs in der Schriftkultur ist ein klarer Vorzug gegenüber dem Sagenbegriff, soll doch mit ihm das verschriftete Literaturwerk und nicht ein vorgeordnetes, mündliches Postulat bezeichnet werden, dessen Existenz und Gestalt nie beweisbar werden wird. Dass Westenholz sich ihrerseits auf strukturalistische Stimmen unter den Folkloristen beruft, die die “story” als solche und weniger die mündliche Daseinsform ins Zentrum der Bestimmung der Sage rücken,[16] zielt in dieselbe, von der mündlichen Sage abstrahierenden Richtung.

Als Alternative zum Begriff „Legende“ hätte sich neben der Sage auch der Begriff „Epos“ angeboten, der in der Assyriologie nicht selten übergreifend für narrative Texte aller Art verwendet wird. Inhaltlich bestimmt sich das Epos kaum anders als der hier in Anschlag gebrachte allgemeine Legendenbegriff. Aus vorliegendem Corpus der Sargon- und Narām-Sîn-Legenden wurden bisher

[16] Vgl. *Legends*, 21 und 23.

vor allem die in dritter Person erzählenden Texte als Epen bezeichnet – in Absetzung zur „*narû*-Literatur“ bzw. den „Pseudo-Autobiographien“, die in erster Person gehalten sind.[17] So finden sich z. B. die Prägungen „Narām-Sîn-Epos“ für das Werk „Narām-Sîn und der Herr von Apišal“[18] oder „Sargon-Epos“ für das mittelbabylonische *Šar tamḫāri*.[19] In ihrer Studie „Heroes of Akkad“ schloss J. G. Westenholz sämtliche Sargon- und Narām-Sîn-Legenden in einer Gattung des akkadischen „heroic epic“ zusammen, wobei sie eine Minimaldefinition des Epos in Anschlag brachte, die das Genre durch Narrativität und heroischem Gehalt kennzeichnete.[20] Jüngst hat B. Pongratz-Leisten die Kuta-Legende zur Explizierung der Genese des historischen Epos in Mesopotamien herangezogen, das sie im Anschluss an S. M. West als „Poesie“ definiert, „die vorwiegend narrativ ist, auch wenn in bestimmten Teilen ein hymnischer Stil mit eingeflochten sein kann“.[21]

Ich habe dennoch den Eposbegriff vermieden, weil er von der griechisch-römischen Antike und dem Epos des Mittelalters herkommend gewichtige formale Konnotationen mit sich führt, die ihn als Etikett für die untersuchte Textgruppe problematisch machen. Zwar finden diese formalen Kriterien in verschiedenen Erzählwerken des alten Orient durchaus ihre Entsprechungen, so dass für diese Werke die Redeweise vom Epos auch gerechtfertigt ist. Sie treffen aber nur auf etwas weniger als die Hälfte der Sargon- und Narām-Sîn-Legenden zu. Zu diesen Konnotationen gehören eine monumentale, gehobene Sprache, die eine gewisse „epische Breite“ aufweist, zumindest jedem berichteten Detail ähnliches Gewicht zumisst und Würde und Pathos ausstrahlt; ferner eine objektivierende Darstellung, die unter anderem die Verwendung der dritten Person in der Erzählung bedingt. Eine monumentale Gesamtlänge des Werks muss hingegen für das Epos nicht vorausgesetzt werden, da in den Literaturen und mündlichen Dichtungen der Welt neben den Langformen vielfach auch Kurzformen bezeugt sind.[22] Die in erster Person erzählenden „fiktionalen *narû*s“

---

[17] Zu diesen Begriffen vgl. unten Kapitel 5 (S. 71 ff.).

[18] H. G. Güterbock, *AfO* 13 (1939-41), 46; K. Hecker, *Epik*, 37.

[19] K. Hecker, *Epik*, 36; T. Kämmerer, *šimâ milka*, 268 ff.

[20] Vgl. J. G. Westenholz, *JAOS* 103 (1983), 327–336, insbesondere 327a und 335 f.

[21] Vgl. B. Pongratz-Leisten, „Überlegungen zum Epos in Mesopotamien am Beispiel der Kutha-Legende“, in J. Rüpke (Hrsg.), *Von Göttern und Menschen erzählen*, 12–41, dort 19; S. M. West, *The East Face of Helicon*, 68 f.

[22] Instruktiv hierzu ist P. Zumthor, *Einführung in die mündliche Dichtung*, 93 ff., der für die Anwendung des Eposbegriffs auf die mündlichen heroischen Erzählungen, die weltweit zusammengetragen wurden, das Kriterium der Länge verwirft. Zumthor behauptet eine „wirkliche zwischen- und überkulturelle Einheit des Epos durch seine zahlreichen Erscheinungsformen hindurch“; diese ist gekennzeichnet durch eine bestimmte Zeitstruktur (vermeintliche Historizität), der Stellung des Subjekts (objektivierende Darstellung), dem mythischen Gehalt (Sinnfülle am Anfang der Geschichte, die über-

hingegen, zu denen die Erzählungen über die Große Revolte gegen Narām-Sîn und die verschiedenen Fassungen der Kuta-Legende gehören, sind von einer überwiegend nüchtern gehaltenen, weit weniger elaborierten Prosa-Sprache gekennzeichnet, die zwar verschiedentlich von der Sprache der Epen beeinflusst, dennoch aber deutlich von dieser geschieden ist. Vielmehr lehnen sich die fiktionalen *narû*s, haben sie z. T. auch heroischen Inhalt, formal an die Königsinschrift an. Sie können daher kaum als Epos bezeichnet werden.

---

zeitliche Gültigkeit hat) und vor allem dem heroischen Geschehen. Für Zumthor ist das Epos in erster Linie Heldendichtung im klassischen Sinne: Es erzählt von „männlicher Aggression“, einem „großen Tun“, einem „Kampf“; Protagonist ist eine außergewöhnliche, Bewunderung einfordernde Figur. Zumthor unterscheidet zwischen Kurz- und Langformen des Epos (vgl. *ibid*. 96): Während die Kurzform nur eine einzelne Episode erzählt und nur einige Dutzend bis einige Hundert Verse zählt (z. B. kurze russische Balladen), enthalten die Langformen mehrere Episoden und umfassen zumeist mehr als 2000 Verse, wobei das Maß nach oben hin offen ist.

In der Altorientalistik kann die Auffassung, nach der die Länge der Dichtung irrelevant ist, als *opinio communis* angesehen werden (vgl. etwa B. Pongratz-Leisten, *ibid.* 19). Damit entspricht die Disziplin ihrem literarischen Forschungsgegenstand, denn während in der Antike und im Mittelalter monumentale Länge bei zahlreichen Werken gegeben ist, hat im alten Orient nur ein kleinerer Teil der Werke, die als Epen aufgefasst werden können (Göttermythen und mythische Epen über Kulturheroen miteinbezogen), eine Länge von mehr als einer Tafel, und weist auch dann nicht unbedingt einen annähernd vergleichbaren Umfang auf.

Die Länge der in dritter Person erzählenden Sargon- und Narām-Sîn-Legenden, für die der Eposbegriff in Frage käme, kann nur geschätzt werden, da keine von ihnen vollständig überliefert ist. „Sargon der Eroberer“ (AO 6702) umfasste etwa 250–300 Zeilen (vgl. dazu S. 192 f.). „Sargon in der Fremde“ (*TIM* 9 48) hat vermutlich etwa dieselbe Länge gehabt. „Sargon der Löwe“ ist zu fragmentarisch für eine Schätzung. Das mittelbabylonische *Šar tamḫāri* umfasste vielleicht nur ca. 130–150 Zeilen (vgl. dazu S. 266 Anm. 46), könnte jedoch ähnlich wie die El-Amarna-Fassung von „Nergal und Ereškigal“ eine gekürzte Fassung einer längeren Vorlage darstellen (vgl. S. 297 f.). „Narām-Sîn und der Herr von Apišal“ umfasste bei großzügig geschätzten 50 Zeilen pro Kolumne etwa 300 Zeilen – vorausgesetzt, dass das einzig überlieferte Tafelfragment nicht Teil einer Serie gewesen war. Unter derselben Annahme für die Tafel BM 120003, die das Werk „Erra und Narām-Sîn“ überliefert hat, betrug die Länge dieser Erzählung nur an die 80 Zeilen – inhaltlich und stilistisch stellt sich hier allerdings auch die Frage, ob von einem Epos zu reden überhaupt sinnvoll ist. Dieselben inhaltlich-stilistischen Probleme begegnen bei der von J. G. Westenholz so genannten „Elegie auf den Tod Narām-Sîns“, die auf einem altbabylonischen Prisma aus Larsa überliefert ist. Seine acht Kolumnenfragmente haben Reste von insgesamt 122 Zeilen überliefert, aber es ist ganz unklar, wie viel vom Prisma abgebrochen ist. Schließlich ist noch die in erster Person erzählende, gleichwohl von B. Pongratz-Leisten als Epos erachtete Kuta-Legende in Betracht zu ziehen. Dieses Werk hat altbabylonisch eine Länge von ca. 600 Zeilen aufgewiesen, während die jungbabylonische Fassung nur 180 Zeilen umfasst.

Kapitel 2

Die erzählenden Texte über Sargon und Narām-Sîn

Das Corpus der von Sargon und Narām-Sîn erzählenden „fiktionalen" Texte, das heute zur Verfügung steht, umfasst 24 Texte, wobei die Feststellung der genauen Anzahl tentativ ist, da sich die Grenze zwischen leicht voneinander abweichenden Manuskripten bzw. „Varianten" eines grundsätzlich identischen Textes und nur oberflächlich ähnlichen Texten, die dasselbe Sujet oder dieselben literarischen Topoi verwenden, aufgrund des fragmentarischen Zustandes fast aller Texte nicht scharf ziehen lässt.

Im Folgenden werden alle bekannten Erzählwerke über Narām-Sîn und Sargon aufgelistet. Ausgenommen werden hierbei die Chroniken[1] sowie jene Texte, die selbst nicht im engeren Sinne narrativ sind, sondern lediglich Erzählgut über sargonische Könige spiegeln: Zu ihnen zählen die fiktiven Königsbriefe CBS 15217 und *UET* 7 73,[2] die Sumerische Königsliste[3] und die historischen Omina.[4] In Hinblick auf die Diskussion um das Genre der „fiktionalen *narû*s" (bzw. der „*narû*-Literatur" oder „Pseudo-Autobiographien"), das nach dem literarischen Schema der Königsinschriften gebildet wurde und, soweit erkennbar, stets als

---

[1] Längere erzählende Abschnitte, die von den Zeiten Sargons und Narām-Sîns von Akkade berichten, finden sich in dem als „Weidner-Chronik" bekannten fiktiven Königsbrief und in der „Chronik über die frühen Könige". Zum Abschnitt in der Weidner-Chronik vgl. F. N. H. Al-Rawi, *Iraq* 52 (1990), 5 f. Rev. Z. 14–22 (Sippar-Manuskript; entspricht A. K. Grayson, *ABC*, 148 f. Z. 46–55); zum Abschnitt in der Chronik über die frühen Könige vgl. A. K. Grayson, *ABC*, 152–154 Z. 1–27.

[2] Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 141–169 und (zu *UET* 7 73) Å. Sjöberg, *Fs. Limet*, 117–139.

[3] Vgl. T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, 110–115 Z. vi 22–vii 14; P. Steinkeller, *Fs. Wilcke*, 267–292, dort 272 Z. iv 13′–v 11′. Zum in der Sumerischen Königsliste enthaltenen Erzählgut im Allgemeinen vgl. C. Wilcke, *Coll. Raur.* 1 (1988), 113–140.

[4] Zu den historischen Omina vgl. die bei C. Wilcke, *ibid.* 124 Anm. 51 gelistete Literatur, dazu M. Rutten, *RA* 35 (1938), 41 f. Nr. 1–4 (vier Tonlebermodelle aus Mari mit Omina über die altakkadische Zeit) und J.-W. Meyer, *Tonlebermodelle*, 190–194 und 212–217.

autobiographischer Bericht in 1. Ps. formuliert ist, werden in der Auflistung die Texte nach der Person der Erzählerstimme sortiert. In zweiter Ordnung wurden die Texte möglichst nach dem Alter ihrer Manuskripte angeordnet. Zu jedem Text werden die Orte der Kopien und veröffentlichter Fotos angegeben. In der Regel wurden alle veröffentlichten Bearbeitungen (Bearb.) angegeben; bei sehr häufig bearbeiteten Werken wie z. B. der Geburtslegende Sargons wurden allerdings die Angaben zu den älteren, inzwischen weitgehend veralteten Bearbeitungen weggelassen. Zugänglich sind diese Daten über die jüngeren Bearbeitungen. Die zusätzlichen Literaturangaben (Lit.) verzeichnen in erster Linie philologisch relevante Studien zu den Texten. Es schließen sich jeweils eine knappe Skizzierung der wesentlichen formalen wie inhaltlichen Merkmale an.

2.1. Übersicht über die Texte

2.2. Texte in erster Person

1. „Sargon-Kültepe“
   Altassyrischer fiktionaler *narû*, aus Kaniš (Kültepe).

Text: Kt. j/k 97
Kopie: C. Günbattı, *Arch. Anatol.* 3 (1997), 152 f.
Fotos: *ibid.* 154 f.
Bearb.: *ibid.* 131–155; M. van de Mieroop, *SMEA* 42/1 (2000), 133–159, dort 145–157
Lit.: K. Hecker, *TUAT Ergänzungslieferung* (2001), 58–60 (Übersetzung mit Anmerkungen); W. R. Mayer, *Or* 75 (2006), 182 f.

Die Tafel ist im Fundzusammenhang eines Privatarchivs, das einem assyrischen Händler gehört hat, ausgegraben worden. In ihrem äußeren Format entspricht sie einem altassyrischen Brief. Auch die Graphie, Syllabar und Grammatik sind altassyrisch, so dass eine schriftliche Vorlage in altbabylonischer literarischer Sprache unwahrscheinlich ist.

2. „Ich, Sargon“
   Altbabylonischer fiktionaler *narû*, aus Babylonien.[5]

Text: MLC 641
Kopie: *BRM* 4 4
Fotos: J. G. Westenholz, *Legends*, 379.
Bearb.: A. Clay, *BRM* 4 (1923), S. 11; J. G. Westenholz, *Legends*, 34 f.
Lit.: B. Lewis, *Sargon Legend*, 116 Anm. 18; T. Longman III., *Autobiography*, 193 f.

Kleines Fragment einer einkolumnigen Schülertafel. Nur die ersten neun Zeilen der Vorderseite sind erhalten:

(1) *a-na-ku Ša-ru-ki-in* (2) *na-ra-am* ^{d}*Ištar* (inanna) (3) *mu-ta-li-ik* (4) *ki-ib-ra-a-at* (5) *er-bi-ti-in* (6) × ⸢MI$^{?}$⸣ *ša-ru-ru* ^{d}[*šamši* (utu) (?)] (7–9) (Spuren)

„Ich bin Sargon, der Liebling der Ištar, der die vier Weltufer durchwanderte, [. . .] . . Strahlenglanz [der Sonne (?)],“ (Rest zerstört)

[5] Mit „Babylonien“ ist hier und im Folgenden das untere Zweistromland vom Persischen Golf bis einschließlich der Gegend von Sippar gemeint, d. h. das antike Land „Sumer und Akkad“.

B. Lewis, *l.c.* sieht Parallelen zu den Anfängen der Šulgi- und Marduk-Prophezeihungen und stellt daher die Frage, ob die Klassifizierung als fiktionaler *narû* gerechtfertigt ist. Da die Prophezeihungen jedoch ihrerseits das literarische Schema der Königsinschriften kopieren,[6] sollten diese zugleich auch als Pseudepigraphien eingestuft werden.[7]

3. L 74.225
   Altbabylonischer fiktionaler *narû*, aus Larsa

Text: Tonprisma L 74.225 (und vier kleinere, unnummerierte Fragmente)
Fotos: J. G. Westenholz, *Legends*, 392. 394. 396. 398 f.
Kopie: D. Arnaud *apud* J. G. Westenholz, *Legends*, 393. 395. 397. 399.
Bearb.: J. G. Westenholz, *Legends*, 203–220.

Der Text ist wie die aus Ḫattuša stammende Version von *ṭupšenna pitēma* (s. u. Nr. 9) auf ein Tonprisma geschrieben. Das Bruchstück bildet den Mittelteil des Prismas, das die Form eines Quaders aufweist, und hat insgesamt 122 Zeilenreste bewahrt; wieviel abgebrochen ist, ist unklar. Der Text ist nicht erzählend, sondern als monologische Rede gestaltet, die sich öfters direkt an Narām-Sîn wendet. Genau genommen ist er damit in zweiter Person gehalten. Wer das redende Ich ist, ist unklar. Die liebeslyrischen Passagen der Kol. iv legen eine Frau nahe, vielleicht eine Priesterin. In allen erhaltenen Passagen ist der Text in hymnischem Stil gehalten und verwendet seltene grammatische Formen.[8]

Inhaltlich ist das Werk weitgehend dunkel. Kol. iv lässt deutliche Anklänge an die babylonische Liebeslyrik erkennen, eine auf Tontafeln überlieferte Literatur, deren Werke stets mit Segenswünschen für einen Herrscher wie Rīm-Sîn von Larsa oder Ḫammurapi, Ammi-ditana oder Abī-ešuḫ schließen. In Kol. v werden hingegen das Totenreich in der Unterwelt und die Trauerriten der Hinterbliebenen thematisiert. J. G. Westenholz nahm daher an, dass es hier um den Aufenthalt Narām-Sîns in der Unterwelt geht, weshalb sie dem Werk den Titel „Elegie auf den Tod Narām-Sîns“ gegeben hat, doch ist diese Annahme höchst spekulativ.[9] In der letzten Kolumne, Kol. vii, wird ein angesprochenes Du, vermutlich noch immer Narām-Sîn, aufgerufen, den Krieg zu beenden (vii 7´f.).

---

6 So schon H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 79 ff., besonders 82.

7 Vgl. dazu unten S. 166.

8 J. G. Westenholz, *Legends*, 203 stellt für den Text die Form “of a panegyric or praise poem” fest. Dass er aber im Rahmen dieser Form eine “story of the great deeds of Naram-Sin” erzählen soll, sehe ich – zumindest für die erhaltenen Textpassagen – nicht.

9 So wird in Kol. v Narām-Sîns Name nicht erwähnt, während in Kol. iv das Thema der Liebeslyrik und das daran anschließende Thema militärischer Stärke nicht zur Unterwelt passen will.

4. „Die Große Revolte gegen Narām-Sîn"[10]
   Altbabylonischer fiktionaler *narû*, aus Babylonien und Mari.

Zwei Manuskripte:
Mari: A 1252 + M. 8696 (= Text **M**)
Babylonien: MAH 10829 (= Text **G**)[11]
Kopien: A. Boissier, *RA* 16 (1919), 161. 163 (**G**); G. Dossin *apud* A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 109 f. (**G**) und *ibid.* 113 (**M**, ohne M. 8696); D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 11 (**M**).
Fotos: A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 109 und 114 (**G** und **M**, ohne M. 8696); J. G. Westenholz, *Legends*, 402 (**M**, ohne M. 8696); D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 18 (nur M. 8696, neues Fragment zu **M**).
Bearb.: A. Boissier, *RA* 16 (1919), 157–164 (**G**); A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 103–128 (**G** und **M**); J. G. Westenholz, *Legends*, 230–245 (**G** und **M**); D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 9–18 (**M**).
Lit.: A. Poebel, *Miscellaneous Studies* (1947), 23–42; T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978-79), 1–14, besonders 4–7; S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 1–14; Aa. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 20–24 und 51–54; T. Potts, *CRRA* 45/1 (2001), 391–408.

Zur authentischen „Große Revolte"-Inschrift Narām-Sîns:

Textzeugen: *PBS* 5 36 und 37; P. Michalowski, *JCS* 32 (1980), 233–246, dort 233–237. 243; R. Kutscher, *Brockmon Tablets* (1989), 13–48. 110 f. und 118 f. (Text *BT* 1); C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 11–32 (vgl. die genaue Bezeichnung der Texte und ihrer Joins unten S. 61 Anm. 10).

---

[10] Die folgenden sieben Texte (Nr. 4–10) haben alle einen zeitweilig verzweifelt scheinenden Kampf Narām-Sîns von Akkade gegen eine übermächtige Koalition von Feinden zum Thema. Das Thema selbst geht ursprünglich auf das historische Ereignis der „Großen Revolte" zahlreicher, miteinander verbündeter mesopotamischer Städte zurück, von dem Narām-Sîn selbst in einer authentischen Weihinschrift berichten ließ. Einige der Texte hängen literarisch enger miteinander zusammen, andere unterscheiden sich erheblich voneinander. Es ist somit eine Ermessensfrage, ob man ihnen hier eine eigenständige Zählung zuerkennt oder nicht. Ich bin im Wesentlichen J. G. Westenholz, *Legends* gefolgt und habe verschiedene Fragmente nur dann unter einer Nummer subsummiert, wenn sie in erkennbar direktem genetischen Zusammenhang stehen und aufs Ganze gesehen nur geringfügig voneinander abweichen. So werden die Texte 4 und 5 sowie 8, 9 und 10 auseinandergehalten, da sie zwar literarhistorisch voneinander abhängen, poetisch und in der Wahl des Wortlauts aber eigenständige, deutlich voneinander geschiedene literarische Gestaltungen darstellen. Die verschiedenen Fragmente von Text 10 repräsentieren dagegen denselben, identischen Text. Vgl. zu dem Problem noch unten S. 31 Anm. 19 zum *Šar tamḫāri*.

[11] MAH = Musée d'art et d'histoire Genève. Zur ungefähren Herkunft des Textes vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 239.

Bearbeitungen und Studien: B. R. Foster, *ARRIM* 8 (1990), 25–44; D. R. Frayne, *BiOr* 48 (1991), 379–393; ders., *RIME* 2 (1993), 90–99 (Inschriften 2 und 3) und 106–108 (Inschrift 6); I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 226–243 (Nar. C 1); B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 352 f. und 360–384 (Nar. C 20–30); W. Sommerfeld, *Fs. Oelsner*, 419–436.

Die beiden überlieferten Exemplare der Legende weichen zwar teilweise voneinander ab, gehen aber gewiss auf dasselbe literarische Werk zurück, das als Einziges der hier versammelten Werke nachweislich direkt aus einer authentischen Königsinschrift zitiert hat. Da sich auch sonst keine Differenzen in Erzählhaltung und Aussagen zwischen beiden Textzeugen ausmachen lassen, sind sie als Varianten desselben Werkes anzusehen.

Das Exemplar aus Mari (**M**) ist eine einkolumnige Tafel, deren Text auf dem oberen Teil der Rückseite unvermittelt abbricht – der Text ist offensichtlich unvollendet. Vermutlich stellt sie eine Schülerarbeit dar. Der Genfer Text (**G**) ist eine einkolumnige Tafel, die zwar vollständig beschrieben wurde, deren Text jedoch nach der Liste gegnerischer Könige ebenso abrupt abbricht. Ob ihr eine zweite Tafel folgte, ist ungewiss. Zu dieser Legende vgl. Kapitel 4 (S. 59 ff.).

5. „Die zehnte Schlacht“
   Altbabylonischer fiktionaler *narû*, aus Babylonien.

Text: VAT 7832a
Kopie: *VS* 17 42
Fotos: J. G. Westenholz, *Legends*, 403.
Bearb.: *ibid*., 258–261.

Kleines Fragment einer Schülertafel, die Auszüge einer oder mehrerer längerer Kompositionen widergibt. Es setzt mit einer Schwurformel ein, die der Schwurformel in der Legende von der Großen Revolte (s. o. Nr. 4), Text **G** Rev. Z. 21 f. entspricht; anschließend erzählt sie von neun Siegen über Banana, dem Anführer der „Ḫarier“ (SAG *ḫa-ri-a-am*), und der entscheidenden zehnten Schlacht gegen Banana – dieser Teil erinnert an „Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn“ (s. u. Nr. 6). Die Rückseite enthält eine Fluchformel, die ähnlich auch aus altakkadischen Inschriften und dem neubabylonischen Cruciform Monument überliefert ist (vgl. dazu J. G. Westenholz, *Legends*, 260 f.). Ob sie textuell im Zusammenhang mit der Vorderseite des Fragments steht, ist ungewiss.

6. „Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn“
   Spät-altbabylon. fiktionaler *narû*, vermutlich aus Sippar oder Umgebung.[12]

Text: BM 79987 (89–10–14, 537)
Kopie: A. K. Grayson / E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 116. 118.
Fotos: *ibid.* 119.
Bearb.: *ibid.* 103–128; J. G. Westenholz, *Legends*, 246–257.
Lit.: J. G. Westenholz, *CRRA* 34 (1998), 14–18.

Der Text trägt zwei Kolumnen, die beide jeweils über den unteren Tafelrand hinweg laufen und sich auf der Tafelrückseite fortsetzen. Sowohl Anfang als auch Ende des Textes sind abgebrochen, so dass nicht mit Sicherheit zu sagen ist, ob der Text das formale Schema einer Königsinschrift (*narû*) fingierte. Der autobiographische Bericht weist jedoch starke formale und inhaltliche Parallelen mit der „Großen Revolte gegen Narām-Sîn“ (s. o. Nr. 4) und der Kuta-Legende *ṭupšenna pitēma* auf, so dass der Text mit einiger Sicherheit den fiktionalen *narû*s zugeordnet werden kann. Der erhaltene Teil der ersten Kolumne enthält eine Liste von 17 widersetzlichen Herrschern und ihren Ländern. In der zweiten Kolumne schildert Narām-Sîn seinen Kampf gegen Mengi von Nagu und Gula-AN von Gutium, der für den akkadischen König einen katastrophalen Verlauf zu nehmen scheint. Der Ausgang des Konflikts ist nicht mehr überliefert.

7. „17 Könige gegen Narām-Sîn“
   Mittelhethitische Erzählung, eventuell ein fiktionaler *narû*; aus Ḫattuša.

Text: VAT 13009
Kopie: *KBo* 3 13. Keine Fotos veröffentlicht.
Bearb.: H. G. Güterbock, *ZA* 44 (1938), 66–80.
Lit.: A. K. Grayson / E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 126 f.; J. G. Westenholz, *CRRA* 34 (1998), 14–18.

Das Tafelfragment enthält eine vollständige Liste von 17 Königen, die sich gemeinsam gegen Narām-Sîn erheben. Von der anschließenden Erzählung sind nur Satzfetzen erhalten. Narām-Sîn teilt mit, dass er die 17 Könige schlug, doch scheint er im Folgenden mit einem hartnäckigen Gegner, „dem Hurriter“, zu kämpfen; von einem Weinopfer, einem nächtlichen Heerlager und dem Gebirge ist die Rede, gegen Ende des Textes werden Tribute erwähnt. Das Textende selbst – durch einen Doppelstrich unter der letzten Zeile markiert – ist fast ganz abgebrochen, scheint jedoch nach den Spuren keine Segens- oder Fluchformel nach dem Muster einer Königsinschrift enthalten zu haben. Der Text hat inhaltlich enge Parallelen zu BM 79987 (s. o. Nr. 6), es lassen sich aber auch Ähnlich-

[12] Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 247 unten (zur Provenienz) und 248 f. (zur Datierung).

keiten zur „Großen Revolte gegen Narām-Sîn“ (s. o. Nr. 4) aufzeigen (zu diesen vgl. H. G. Güterbock, *ZA* 44 [1938], 76 f.).

8. *ṭupšenna pitēma*
   Altbabylonischer fiktionaler *narû*, aus Sippar.

Zwei Manuskripte:
Sippar (?): MLC 1364
Sippar: BM 17215
Kopien: J. J. Finkelstein, *JCS* 11 (1957), 84 f. (MLC 1364); C. B. F. Walker, *JCS* 33 (1981), 195 (BM 17215).
Fotos: J. J. Finkelstein, *JCS* 11 (1957), pl. III/IV (nach S. 84; MLC 1364); J. G. Westenholz, *Legends*, 404 (MLC 1364; lies dort „Reverse“ für „Obverse“ und *vice versa*). Von BM 17215 ist kein Foto veröffentlicht.
Bearb.: J. J. Finkelstein, *JCS* 11 (1957), 83–88; C. B. F. Walker, *JCS* 33 (1981), 191–195; J. G. Westenholz, *Legends*, 267–279.

Altbabylonische Version der Kuta-Legende (s. u. Nr. 10), die davon erzählt, wie Narām-Sîn mit dem Ansturm übermächtiger feindlicher Horden konfrontiert wird, die von außen in das Land einfallen. Da er sich über die göttlichen Omina hinwegsetzt, die ihm keinen Sieg verheißen, erleidet er katastrophale Niederlagen. Als Narām-Sîn die Omina schließlich wieder beachtet, wird er gerettet. Von der altbabylonischen Version dieser Geschichte sind nur Partien überliefert, die von Narām-Sîns Niederlagen und der Verwüstung des Landes durch die Feindhorden erzählen.

Das größere Fragment MLC 1364 stellt den Haupt-Textzeugen dar (ursprünglich sechs Kolumnen; Reste von Kol. ii, iii, iv und v sind erhalten). Das kleine Fragment BM 17215, das ursprünglich zu einer großen, sechskolumnigen Tafel gehört hat, trägt auf der Vorderseite nur drei Zeilen der Kol. i und auf der Rückseite einen Kolophon, der die Tafel mit DUB-2-KAM-MA *ṭup-še-na pí-te-e-ma* bezeichnet und im Anschluss den Namen des Schreibers (Iddatum, DUB-SAR-TUR) sowie eine Datierung (26. XII. des Jahres Ammi-ṣaduqa 14) liefert. J. G. Westenholz, *Legends*, 267 f. nimmt an, dass MLC 1364 die erste Tafel der Serie darstellt, doch ist das nicht gewiss. Zum Text vgl. unten S. 108 f.

9. *ṭupšenna pitēma*
   Mittelbabylonischer fiktionaler *narû*, aus Ḫattuša.

Zwei Tonprismenfragmente:
Ḫattuša (Tempel I): Bo 1202/z
Ḫattuša (Büyükkale): Bo 316/a
Kopien: *KBo* 19 98; *KBo* 19 99. Es sind keine Fotos veröffentlicht.
Bearb.: J. G. Westenholz, *Legends*, 280–293.

Die Form eines fünfseitigen Tonprismas (*KBo* 19 98) verrät bereits äußerlich, dass der Text vorgibt, eine authentische Königsinschrift zu sein.[13] *KBo* 19 98 ist im großen Tempel I in Ḫattušas Oberstadt, das kleine Prismenfragment *KBo* 19 99 auf dem Büyükkale, auf dem sich die hethitische Königsburg befand, ausgegraben worden. Ob beide Fragmente zu demselben Prisma gehören, ist unklar. Auf *KBo* 19 99 ist ein Kolophon enthalten, der als Schreiber Ḫanikuili, Sohn des Anu-šar-ilī nennt. Letzterer ist G. Beckman, *JCS* 35 (1983), 104 zufolge sehr wahrscheinlich ein eingewanderter Babylonier gewesen.[14] Auch die Orthographie sowie die grammatische und literarische Wohlgeformtheit der Erzählung deuten darauf hin, dass der Text auf ein babylonisches Original zurückgehen muss.[15]

10. *ṭupšenna pitēma* („Kuta-Legende")
Jungbabylon. fiktionaler *narû*, aus Ninive, Ḫuzirīna (Sultantepe) und Kiš.

Text und Kopien: Acht Tafelfragmente:

Ninive:	81–2–4, 219	= *CT* 13 44
	K 5418a	= *CT* 13 39-40; J. G. Westenholz, *Legends*, 407 (nur Rev.)
	K 5640	= *CT* 13 41
	K 8582	= C. Thompson, *EG*, pl. 34
	K 2021B	= J. G. Westenholz, *Legends*, 409
	K 13328	= J. G. Westenholz, *Legends*, 409

Ḫuzirīna: S.U. 51/67A + 76 + 166 + 21923 = *STT* 30
Kiš: Ash. 1924.2085 = *OECT* 11 103
Fotos: J. G. Westenholz, *Legends*, 405–410 (alle Texte außer *STT* 30).
Bearb.: O. R. Gurney, *AnSt* 5 (1955), 93–113 mit *AnSt* 6 (1956), 163 f.; J. G. Westenholz, *Legends*, 294–368.
Übers.: B. Pongratz-Leisten in J. Rüpke (Hrsg.), *Von Göttern und Menschen erzählen*, 12–41, dort 32–39.

[13] Damit ist nicht behauptet, dass Prismen nur für Königsinschriften verwendet wurden; auch andere Texte, die für historisch autoritativ und besonders wertvoll erachtet wurden, konnten auf Prismen geschrieben werden, wofür das altbabylonische Well-Blundell-Prisma (WB) der Sumerischen Königsliste ein prominentes Beispiel liefert.
[14] Vgl. dazu auch G. Beckman in D. Kuhn et al. (Hrsg.), *Die Gegenwart des Altertums*, 85–91, dort 88 f.
[15] Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 281–283.

11. „Sargons Geburtslegende"
Jungbabylonischer fiktionaler *narû*, aus Ninive und Dilbat.

Text und Kopien: Vier Tafelfragmente:

Ninive:	K 3401 + Sm 2118	= 3 *R* 7
	K 4470	= *CT* 13 42
	K 7249	= *CT* 13 43 a/b
Dilbat:	BM 47449 (81–11–3, 154)	= *CT* 46 46

Fotos: B. Lewis, *The Sargon Legend*, 296–298; J. G. Westenholz, *Legends*, 379–381.
Bearb.: B. Lewis, *The Sargon Legend* (1980), 11–85; J. G. Westenholz, *Legends* (1997), 36–49.

Zur Diskussion der Geburtslegende vgl. unten S. 106 f. und 110–113.

2.3. Texte in dritter Person

12. *MAD* 1 172
Altakkadischer fiktionaler *narû*, aus Ešnunna.

Text: TA 1931-729
Kopie: Aa. Westenholz, *AfO* 25 (1974-77), 97; J. G. Westenholz, *Legends*, 401.
Fotos: J. G. Westenholz, *Legends*, 400.
Bearb.: I. Gelb, *MAD* 1 (1952), 92; T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978-79), 1–14, dort 1–4; I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 272 f. (Nar. C 15); D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 108 f. (Inschrift 7); J. G. Westenholz, *Legends*, 223–229.
Lit.: Aa. Westenholz, *AfO* 25 (1974-77), 96 *sub* 7; B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 359.

Eine einkolumnige, kleine Schülertafel von 15 Zeilen; die Rückseite trägt nur einige zusammenhangslose Keile (Schreibübungen). Da sich der Text an das stilistische und inhaltliche Vorbild altakkadischer Königsinschriften anlehnt, die ihrerseits stets in 3. Ps. formuliert sind, ist anzunehmen, dass der Text, der nur einen Auszug aus einer längeren Erzählung darstellen kann, auch in 3. Ps. zu denken ist. Den 15 erhaltenen Zeilen selbst ist dies jedoch nicht direkt zu entnehmen. Zur Diskussion des Textes vgl. unten Kapitel 3 (S. 33 ff.).

13. „Fluch über Akkade"
Ur III-zeitlich und altbabylonisch belegte Erzählung, aus Nippur, Kiš, Ur, Susa, Isin und vermutlich weiteren Orten.

Text und Kopien: Vgl. die Liste der knapp 100 Textzeugen vgl. J. S. Cooper, *The Curse of Agade*, 68–71.

Fotos: *ibid.*, 261–284.
Bearb.: H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1938), 25–37; A. Falkenstein, *ZA* 57 (1965), 43 ff.; J. S. Cooper, *The Curse of Agade.*
Lit.: Vgl. die Referenzen zur Diskussion bis 1983 bei J. S. Cooper, *ibid.*, 5–14; P. Attinger, *RA* 78 (1984), 99–121; J.-J. Glassner, *La Chute d'Akkadé* (Berlin 1986).
Übers.: A. Falkenstein, *SAHG*, 187 ff. ; S. N. Kramer, *ANET*³ (1969), 204 ff.; J.-M. Durand, *Annuaire de l'école pratique des hautes études, IVe section* (1974/75).

Sumerisches Erzählwerk von 281 Zeilen, das z. T. Anklänge an das traditionelle Genre der Sumerischen Städteklagen aufweist, zugleich von diesem aber klar zu scheiden ist. Eine Zuweisung zu einem anderen Genre der sumerischen Literatur ist nicht möglich; die formale Gestalt des Werks ist bislang einzigartig. Das Werk erzählt zunächst vom Aufstieg und der Blüte Akkades unter Sargon, bis Enlil der Ištar von Akkade offenbar den Bau eines neuen Tempels verweigert (vgl. Z. 55 ff.). Daraufhin wendet sich die Göttin von ihrer Stadt ab, und Akkade verfällt. Narām-Sîn findet sich nicht damit ab, sondern zieht nach Nippur und plündert Enlils Tempel Ekur. Dieser Frevel wird schrecklich geahndet: Enlil schickt die marodierenden Gutäer, die aus den Bergen in das Land hinabsteigen und es verwüsten. Akkade wird von den Göttern mit einem Fluch belegt: Die Stadt mitsamt ihrer Einwohner soll vollständig vernichtet und niemals mehr wiedererrichtet werden. Der Text endet mit: A-kà-dè^{ki} ḫul-a ^{d}Inanna zà-mí „Akkade ist zerstört – preis sei Inanna!“

Die von außen einfallenden Feindhorden und Narām-Sîns Nichtachtung des göttlichen Willens sind Motive, die auch in der Kuta-Legende verarbeitet wurden. Anders als dort hat „Fluch über Akkade“ jedoch für Narām-Sîn keinen glücklichen Ausgang. Das Werk kann als mythische Erklärung für den Niedergang und das Verschwinden des Akkadischen Reiches, das sonst so glänzend in Erinnerung geblieben war, aufgefasst werden.

14. „Sargon, der Eroberer“ (AO 6702)
Altbabylonische Erzählung, aus Babylonien

Text: AO 6702
Kopie: J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 182 f.
Fotos: J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 181; J. G. Westenholz, *Legends*, 382 f.
Bearb.: J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 169–183; Westenholz, *Legends*, 59–77.
Lit.: W. von Soden, *Or* 26 (1957), 319 f.; J. J. Glassner, *RA* 79 (1985), 115 f. und 119 ff.
Übers.: B. R. Foster, *Muses* I (²1996), 103–108.

12,5 × 16,5 cm messende vierkolumnige Tafel mit 123 Zeilen Text. In Kol. iv ist das Ende der Erzählung erhalten; Kol. i setzt hingegen *in medias res* ein, so dass eine vorangegangene erste Tafel des Erzählwerks wahrscheinlich ist. Die Legende erzählt von Sargons Zug in das „Land des Ūta-rapaštim“ und der Eroberung Simurrums. Sie weist inhaltliche und phraseologische Parallelen mit *TIM* 9 48 (s. u. Nr. 15) auf. Zur Diskussion des Textes vgl. unten Kapitel 8 (S. 189 ff.).

15. „Sargon in der Fremde“ (*TIM* 9 48)
Altbabylonische Erzählung, aus Šaduppûm (Tell Harmal)

Text: IM 52684A + 52684B + 52305 + neun kleinere Fragmente ohne Museumsnummern (vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 92 f.)
Kopie: *TIM* 9 48 = *Sumer* 13 (1957), Tf. 16–19 (= S. 99–105); vgl. die „Kopienmontage“ bei J. G. Westenholz, *Legends*, 384. Es sind keine Fotos veröffentlicht.
Bearb.: J. G. Westenholz, *Legends*, 78–93.
Lit.: J. J. A. van Dijk, *Sumer* 13 (1957), 66; B. Groneberg/H. Hunger, *JAOS* 98 (1978), 522 b; J. J. Glassner, *RA* 79 (1985), 116 f. und 119 ff.
Übers.: B. R. Foster, *Muses* I (^{2}1996), 103 f.

Große, vierkolumnige Tafel, bei der in allen vier Kolumnen Anfang und Ende abgebrochen ist. Thematisch und motivisch ist der Text mit AO 6702 (s. o. Nr. 14) zu vergleichen, er stellt aber gleichwohl eine eigenständige Komposition dar. Zur Diskussion des Textes vgl. unten Kapitel 9 (S. 237 ff.).

16. „Narām-Sîn und der Herr von Apišal“
Altbabylonische Erzählung, aus Babylonien

Text: BM 139965
Kopie: T. G. Pinches *apud* H. G. Güterbock, *AfO* 13 (1939-41), pl. I/II (nach S. 49; nur Kol. i, ii und v).
Fotos: J. G. Westenholz, *Legends*, 389.
Bearb.: H. G. Güterbock, *AfO* 13 (1939-41), 46–49 (nur Kol. i, ii und v); J. G. Westenholz, *Legends*, 173–187.

Sechskolumnige Tafel, von der große Teile der Vorderseite und geringere der Rückseite abgebrochen sind. Aufgrund paläographischer, phonologischer und grammatischer Eigenheiten datiert Westenholz die Tafel in die frühe altbabylonische Zeit. Der Text ist in hymnisch-epischem Dialekt gehalten und erzählt von Narām-Sîns Feldzug gegen Apišal, ein Ereignis, das in zeitgenössischen Inschriften Narām-Sîns bisher nicht nachzuweisen ist. In seiner heroischen Weltsicht und seiner Sprache ist das Werk mit „Sargon der Eroberer“ (s. o. Nr. 14) und „Sargon in der Fremde“ (Nr. 15) zu vergleichen.

17. „Erra und Narām-Sîn"
Altbabylonische Erzählung, aus Babylonien

Text: BM 120003 (1928–7–6, 3).
Kopie: A. Millard *apud* W. G. Lambert, *BiOr* 30 (1973), 359 f.
Fotos: J. G. Westenholz, *Legends*, 390 f.
Bearb.: W. G. Lambert, *BiOr* 30 (1973), 357–363; J. G. Westenholz, *Legends*, 189–201.
Lit.: W. G. Lambert, *JAOS* 106 (1986), 793–795.

Eine fast vollständig erhaltene Tafel von 72 Zeilen (ursprünglich ca. 80 Zeilen) in klarem, groß geschriebenen Duktus. Der Text ist im hymnisch-epischem Dialekt verfasst und ist über weite Strecken mit dem Bau des Erra-Tempels Emeslam in Kuta befasst, den Narām-Sîn als Gegenleistung zur Unterstützung Erras im Krieg verspricht. Der Feldzug selbst ist dagegen relativ knapp abgehandelt. Das Werk weist thematisch somit zwar gewisse Affinitäten zum Genre der Bauinschriften auf, enthält allerdings eindeutig epische Stilmittel wie z. B. redeeinleitende Formeln (Z. 19: *Err*[*a pâšu īpuša*]*mma ana Narām-Sîn šarrašu issaqar*; vgl. auch Z. 7f.). Da es zudem in 3. Person gehalten ist und keine Schlussformel erhalten ist, die einem *narû* analog wäre,[16] ist unklar, ob es zu den fiktionalen *narû*s gerechnet werden sollte.

18. „Sumerische Sargon-Legende"
Spät-altbabylonische Erzählung, aus Uruk und Nippur.

Text: Zwei Tafelfragmente:
Uruk: AO 7673
Nippur: 3N T296
Kopien: *TCL* 16 73 (Uruk); W. Heimpel, *JAOS* 103 (1983), 71. 73 (Nippur).
Fotos: J. S. Cooper/W. Heimpel, *JAOS* 103 (1983), 68–70. 72 (beide Tafeln).
Bearb.: J. S. Cooper/W. Heimpel, *JAOS* 103 (1983), 67–82.

Das Werk erzählt von Sargons Aufstieg unter Ur-Zababa von Kiš, den er schließlich als König des Landes ablöst. Beide Fragmente überliefern die Erzählung nur unvollständig, und zahlreiche Einzelheiten sind noch unklar. Die Fragmente sind spät-altbabylonisch, doch ist es ohne Weiteres denkbar, dass sie auf ältere sumerische Vorlagen zurückgehen, wofür vielleicht auch der Umstand spricht, dass sie von verschiedenen Orten stammen. Der Text kann demnach wie „Fluch über Akkade" bereits früh-altbabylonisch als Lehrstoff für die Schule

[16] Allerdings ist in der vorletzten erhaltenen Zeile von einer Stele (*narû*) die Rede, die Narām-Sîn im neu errichteten Tempel aufstellt.

(Edubba) überregional verbreitet worden sein. Zu vergleichen ist hierzu auch die sumerisch-akkadische bilingue Schülertafel aus Babylon *VS* 24 75 (s. u. Nr. 19).

19. *VS* 24 75
Spät-altbabylonische Erzählung, aus Babylon.

Text: VAT 17166
Kopie: *VS* 24 75
Fotos: J. G. Westenholz, *Legends*, 382.
Bearb.: *ibid.*, 52–55.

Das Fragment ist eine bilingue Schülertafel, auf der in sumerisch und in akkadisch nur jeweils drei Zeilen einer Erzählung über Sargon von Akkade und Ur-Zababa von Kiš niedergeschrieben wurden. Das Fragment reflektiert somit den Erzählstoff der „Sumerischen Sargon-Legende“ (s. o. Nr. 18), Sargons Aufstieg zur Macht unter Ur-Zababa. Der Text lautet:[17]

> Šar-rum-GI é-gal Ur-^{d}Za-ba$_4$-ba$_4$ íb-ta-è | pa$_5$-sar-ra-ta mu-un-na-an-te-na-ra | Šar-rum-GI pa$_5$-sar-ra-ta ì-dúr-ru-na-ta || MIN (= *Šarru-kīn*) *iš-tu e-kal* MIN (= *Ur-Zababa*) *ú-ṣa-am-ma* | *a-na pa-lag mu-ša-re-e iṭ-ṭe*$_4$*-ḫi* | MIN (= *Šarru-kīn*) *i-na* MIN (= *palag mušarê*) [*it-ta-á*]*š*$^{!}$*-ba-ma*

> „Sargon kam aus dem Palast Ur-Zababas heraus und näherte sich dem Kanal des Gartens. Da ließ sich Sargon beim Kanal des Gartens nieder.“

Die Erwähnung des Gartenkanals lässt vermuten, dass im Folgenden eine Begegnung Sargons mit Ištar stattgefunden hat. J. G. Westenholz, *Legends*, 52 erwägt, dass die Szene möglicherweise eine „continuation of the story line of the 3N T296 text“ sei. Ebensogut wäre auch die inhaltliche Einfügung der Passage in 3N T296 Z. 38a ff. möglich, womit *VS* 24 75 eine vom Nippur-Text abweichende Fassung der Sargon-Ur-Zababa-Erzählung repräsentierte. Eine dritte, von Westenholz, *ibid.* erwogene Möglichkeit ist, dass *VS* 24 75 einen Auszug einer bilingualen Chronik darstellt. Die episch detaillierte Darstellung – minutiös wird erzählt, wie sich Sargon erst dem Kanal nähert, dann am Kanal niederlässt – spricht jedoch gegen diese Annahme.

[17] Auf dem Fragment ist der akkadische in den sumerischen Text interlinear eingeflochten. Die sumerischen und akkadischen Zeilen wurden hier jeweils synoptisch miteinander vereinigt.

20. „Sargon, der Löwe“
Spät-alt- oder mittelbabylonische Erzählung, aus Nippur und Babylonien (?)

Text: Zwei Exemplare:
Nippur: UM 29-13-688
Babylonien: St. Étienne 150
Kopien: M. de Jong Ellis, *JCS* 31 (1979), 229 no. 9 (Nippur); A. Millard *apud* J. G. Westenholz, *Legends*, 387 (St. Étienne).
Fotos: J. G. Westenholz, *Legends*, 385 f. (beide Texte).
Bearb.: *ibid*. 94–101.

Es sind nur geringe Reste der Legende erhalten. Das Nippur-Fragment ist nach Westenholz, *ibid*. 95 vermutlich vierkolumnig gewesen; erhalten geblieben sind Reste von 17 Zeilen der Kol. i und von 18 Zeilen der Kol. iv. Der St. Étienne-Text ist das Fragment einer zweikolumnigen Tafel und umfasst insgesamt 22 Zeilen. Inhaltlich ist nicht viel erkennbar. Auf der Vorderseite des Nippur-Fragments ist vom Königtum und Nergal die Rede. In der etwas besser erhaltenen Passage der Rückseite, die vom St. Étienne-Fragment dupliziert wird, befindet sich Sargon offenbar auf einem Feldzug oder spricht zumindest davon. Er führt dort einen Dialog, vermutlich mit seinen Soldaten (vgl. Rev. 9′: *anāku Šarru-kīn nēškunu nadru* „Ich bin Sargon, euer wilder Löwe!“). In Rev. 17′ ff. wird ein furchterregendes Heer geschildert, das sowohl die Feindtruppen als auch Sargons Truppen meinen kann. Damit bricht der Text ab.

21. „Narām-Sîn und die Feindhorden“ (*ṭupšenna pitēma*)
Mittelhethitische Erzählung, aus Ḫattuša

Text und Kopien: *KBo* 3 16 + *KUB* 31 1 + Bo 1309; *KBo* 3 17; *KBo* 3 18 + 3 19; *KBo* 3 20; *KBo* 22 5. Keine Fotos veröffentlicht.
Bearb.: E. Forrer, *BoTU* 4 und 5; H. G. Güterbock, *ZA* 44 (1938), 49–67.

Der nur sehr fragmentarisch überlieferte Text stellt eine hethitische Fassung der Kuta-Legende dar (s. o. Nr. 8–10) und enthält z. T. wörtliche Übersetzungen aus der akkadischen Version. Es ist indes unklar, ob die hethitische Version das Schema der Königsinschrift imitiert, da Anfang und Ende abgebrochen sind und der Text im Gegensatz zu seinem literarischen Vorbild in dritter Person formuliert ist.

22. *Šar tamḫāri*[18]
Mittelbabylonische Erzählung, aus Aḫet-Aton (El Amarna, Ägypten)

Text: Egyptian Museum Cairo, Journal d'entrée 48396, SR 12223
Kopie: *VS* 12 193; reproduziert in S. Izre'el, *AST*, 145. 147, mit Kollationen.
Fotos: S. Izre'el, *AST*, 144. 146; O. Schroeder, *MDOG* 55 (1914), pl. 6 f.
Bearb.: O. Schroeder, *MDOG* 55 (1914), 39–45; E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 57–99; W. F. Albright, *JSOR* 7 (1923), 1–20; P. Dhorme, *RB* 33 (1924), 19–32; A. F. Rainey, *El Amarna Tablets 359–379* (^{2}1978), 10–15; S. Franke, *Könige von Akkad* (1989), 169–265; S. Izre'el, *AST* (1997), 66–75; J. G. Westenholz, *Legends* (1997), 102–131.
Lit.: H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 21 f. und 86–91.
Übers.: B. R. Foster, *Muses* I (^{2}1996), 251–257; T. Kämmerer, *šimâ milka* (1998), 268–275.

Zu einer ausführlichen Diskussion vgl. unten Kapitel 10 (S. 253 ff.).

23. *Šar tamḫāri*
Späthethitische Erzählung, aus Ḫattuša

Text und Kopien: *KBo* 3 9; *KBo* 3 10; *KBo* 12 1; *KBo* 13 46; *KBo* 22 6; *KUB* 48 98
Fotos: H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 15 f. (nur *KBo* 22 6).
Bearb.: E. Forrer, *BoTU* 1 und 2 (Umschrift von *KBo* 3 9 und 3 10); H. G. Güterbock, *ZA* 44 (1938), 45–49 (nur *KBo* 3 9 und 3 10); P. Meriggi, *Gs. Brandenstein*, 259–267 (*KBo* 3 9–*KBo* 13 46); H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 14–26 (Edition von *KBo* 22 6).
Lit.: E. Rieken, *StBoT* 45 (2001), 576–585.

Die hethitische Fassung des *Šar tamḫāri*-Sujets ist keine wortgetreue Übersetzung der akkadischen Fassungen, sondern eine sich an ein akkadisches (oder ein hurritisches) Vorbild anlehnende Nacherzählung im Hethitischen. Zur Diskussion der Differenzen vgl. unten Kapitel 10 (S. 253 ff.).

[18] Das kleine Schülertafelfragment EA 375 wird hier nicht gelistet. Es enthält die kümmerlichen Reste dreier Zeilen, denen nichts mehr außer der Erwähnung der Stadt Akkade in Z. 1 zu entnehmen ist. Ob der „Text" dieser Tafel, die bereits beim Schreiben der dritten Zeile vom Schüler verworfen wurde, einst das *Šar tamḫāri* reflektierte, bleibt offen; man wird ihn jedoch schwerlich noch als „Erzählung" qualifizieren können. Vgl. ausführlich S. Izre'el, *AST*, 87 f. und 154 (Fotos und Kopien); J. G. Westenholz, *Legends*, 132 f.

24. *Šar tamḫāri*[19]

Jungbabylonische Erzählung, aus Assur und Ninive
Zwei Exemplare:
Assur: VAT 10290
Ninive: K 13228
Kopie: *KAV* 138 (Assur); W. G. Lambert, *AfO* 20 (1963), 162.
Fotos: J. G. Westenholz, *Legends*, 388 (Assur); vom Ninive-Fragment sind keine Fotos veröffentlicht.
Bearb.: E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 75 (Assur); J. G. Westenholz, *Legends*, 134 f. (Assur); W. G. Lambert, *AfO* 20 (1963), 161 f. (Ninive); J. G. Westenholz, *Legends*, 136 f. (Ninive).

Zur Diskussion beider Fragmente vgl. unten Kapitel 10.4.4. (S. 291 ff.).

[19] Das Assur- und das Ninive-Fragment von *Šar tamḫāri* werden hier als ein Text gelistet, unter der Annahme, dass beide Fragmente literarisch eng voneinander abhängen, d. h. im Wesentlichen dieselbe Komposition darstellen. Die ältere El-Amarna-Fassung dagegen, obgleich literarhistorisch gewiss mit den neuassyrischen Fragmenten zusammenhängend, mag von diesen streckenweise erheblich abgewichen sein. Zur ausführlichen Diskussion dieses Problems vgl. unten S. 291 ff.

Kapitel 3

MAD 172: Altakkadische Anfänge einer legendarischen Literatur

3.1. Authentische Königsinschrift oder fiktionaler *narû*?

Das Bemühen, die Entstehung und literarische Wirkung der keilschriftlichen Erzählungen um die Könige von Akkade zu begreifen, stößt angesichts der Dürftigkeit des Überlieferten immer wieder an empfindliche Grenzen. Hierzu gehört insbesondere die Frage, welche Überlieferungswege die inhaltlichen und formalen Anteile dieser Erzählwerke genommen haben, die nicht zu den authentischen Inschriften der altakkadischen Könige zu rechnen sind. Ist es denkbar, dass die Themen, Motive und Züge der Legenden, die in altbabylonischer Zeit erstmals in Erscheinung treten, allein durch die zeitgenössische Lektüre der altakkadischen Königsinschriften inspiriert worden sind? Gibt es Anhaltspunkte, die eine verschriftete, heute verschollene literarische Tradition nahelegen, auf die die altbabylonischen Werke zurückgriffen? Ist ein mündlich tradierter Sagenschatz vorauszusetzen, der sich seit altakkadischer Zeit um Sargon und Narām-Sîn von Akkade rankte und gravierenden Einfluss auf die Legenden ausübte? Gibt es eine Chance, Sagenhaftes vom literarisch Überlieferten zu trennen?[1]

Viele dieser Fragen werden sich wahrscheinlich nie mit Gewissheit beantworten lassen. Es können lediglich plausible Erklärungsmodelle für das Gesamtbild erstellt werden, das die literarischen Quellen bieten. Hierbei vermag das kleine Schülertäfelchen *MAD* 1 172 aus Ešnunna, das in die altakkadische Zeit

---

[1] Als Beispiel sei hier nur das schwierige Problem der in den Legenden genannten Personen- und Ortsnamen angeführt.

datiert,[2] ein Schlaglicht auf die Verhältnisse in der Epoche Narām-Sîns zu werfen.[3]

In einer langen und detailreichen Inschrift Narām-Sîns von Akkade[4] wird geschildert, wie sich zahlreiche mesopotamische Städte – gleichsam „alle vier Weltufer“ (*kà-lu*$_5$*-ma ki-ib-ra-tum ar-ba-um*)[5] – gegen den König verbündeten und militärisch aufbegehrten. Dieser in der Assyriologie als „Große Revolte“ bezeichnete Konflikt endete der Inschrift zufolge in einem vollständigen Sieg Narām-Sîns. Narām-Sîn nahm auch in anderen Inschriften auf diesen Sieg Bezug.[6] Er ließ seinen triumphalen Erfolg im gesamten Reich feiern, indem er ihn in Stelen, in Inschriften und im Kult, denen die beschrifteten Monumente geweiht wurden, verkündete. Gut lässt sich vorstellen, dass große militärische Siege auch der Masse der Bevölkerung sichtbar vor Augen gestellt wurden. Die Inschriften der akkadischen Könige zeugen davon, wenn sie berichten, dass gefangene gegnerische Könige in Holzblöcken gefesselt für alle sichtbar durch die Stadt Nippur zum Enliltempel geführt wurden.[7] Neben den politischen und wirtschaftlichen Auswirkungen für die Sieger und die Besiegten in Narām-Sîns Reich ist zudem die kollektive Erinnerung Tausender von Soldaten nicht außer Acht zu lassen, die in Narām-Sîns Heer gekämpft hatten und von den erlebten Schlachten berichteten. Dass der militärische Sieg, den Narām-Sîn so rühmen ließ, in allen Teilen der Bevölkerung einen großen Widerhall fand, lässt sich ohne Schwierigkeit annehmen, womit der Nährboden möglicher mündlicher Sagen bereitet gewesen wäre.[8] Was sich von diesen Sagen in den Texten even-

[2] Gefunden wurde der Text bei Ausgrabungen im Raum 14 des Privathauses XXIX, Quadrant H/J 15 im altakkadischen Stratum IVb, vgl. *OIP* 88 (1967), pl. 27; T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 2; A. Westenholz, *AfO* 25 (1974–77), 96. Er wurde schon antik weggeworfen und als Geländeauffüllung beim Hausbau benutzt.

[3] Bearbeitungen des Textes finden sich bei T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 1–14, I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 272f. und J. G. Westenholz, *Legends*, 223–229 mit Fotos und Kopien (von A. Westenholz) *ibid.* 400 f., auf die für die Diskussion der philologischen Schwierigkeiten ausdrücklich verwiesen sei.

[4] Nach I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 226ff. als Inschrift Nar. C 1 bezeichnet. Vgl. Kapitel 4 und zu Editionen und Bearbeitungen die S. 61 Anm. 10 zitierte Literatur.

[5] HS 1954+ Kol. ix 26 ff. und *CBS* 5 36 Rev. ii´ 10´ ff.; vgl. unten S. 67f.

[6] Vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), Inschriften Nar. 1, 2, 3, 6, 7, C 9, C 11; die ihm zu Ehren gestiftete Inschrift seines Sohnes Lipit-ilī, Nar. A 1; vgl. ferner Inschriften, die lediglich Narām-Sîns Titel „König der vier Weltufer“ enthalten, der gewiss auf die Niederwerfung der Großen Revolte zurückgeht: Nar. 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, A 5, A 6, B 2, B 3, B 4, B 6, B 7, B 10, C 4, C 5, C 6, C 7, C 8, C 13, C 14, C 16, C 17, C 18.

[7] Vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 86 (Nar. 2) Z. 31 ff.; *ibid.* 89 (Nar. 3) Z. 13 ff.; *ibid.* 95 (Nar. 7) Rev. i 2 ff. und *ibid.* 102 (Nar. A 1) Z. 13 ff. Vgl. ganz ähnlich auch die Sargon-Inschriften *ibid.* 157 f. (Sargon C 1), Z. 21 ff.; *ibid.* 171 (Sargon C 4), Z. 26 ff. (Gefangennahme Lugalzagesis und dessen Vorführung vor Enlil).

[8] Vgl. J. G. Westenholz, *Oral or Aural?*, 153 f.

tuell greifen lässt, ist ein Untersuchungsziel dieses und des folgenden Kapitels, das sich mit der altbabylonischen Tradition der „Großen Revolte“ befasst.

Die Schülertafel *MAD* 1 172 ist das früheste Zeugnis, das neben den beschrifteten Monumenten, Türangelsteinen und Weihgaben Narām-Sîns über die „Große Revolte“ zur Verfügung steht. Die Tafel trägt 14 kurze, überwiegend beschädigte Zeilen, ist voller Rasuren, kreuz und quer durchgestrichen und daher offenbar schon von seinem Schreiber oder dessen Lehrer als schlechte Arbeit verworfen worden. Seit Veröffentlichung des Textes ist umstritten, zu welcher Gattung er gezählt werden muss. Sein Erstbearbeiter I. Gelb hielt ihn für einen Auszug aus einer „legend“.[9] T. Jacobsen sah in ihm „lines of a praise hymn to Ipḫur-Kīshi written in his memory after his death“.[10] A. Westenholz bezeichnete ihn als „historical text“,[11] der Beziehungen zu den späteren literarischen Traditionen über die Große Revolte gegen Narām-Sîn aufweise. Später erklärte B. R. Foster den Text als eine „genuine Naram-Sin inscription dealing with the Iphur-Kishi affair“.[12] D. Frayne ging noch einen Schritt weiter und spekulierte, dass *MAD* 1 172 einen Auszug aus der oben erwähnten langen „Großen Revolte“-Inschrift darstellen könnte.[13]

Demgegenüber hat sich insbesondere J. G. Westenholz dafür ausgesprochen, den Text doch als „legend“, als eine literarisch freie Gestaltung aufzufassen.[14] Argumente gegen den vermeintlich inschriftlichen Charakter von *MAD* 1 172 hat in einer Replik auf D. Fraynes Ansicht allein B. Kienast geäußert: Die Erwähnung Ipḫur-Kišs und Lugalanes allein sei für die Frage kaum aussagekräftig, vor allem aber sei eine stilistische Parallele zu den übrigen altakkadischen Königsinschriften kaum auszumachen.[15]

Die folgende Analyse von *MAD* 1 172 wird aufzeigen, dass neben äußeren und stilistischen Eigentümlichkeiten auch historische Ungereimtheiten treten, die den Eindruck untermauern, dass der Text keine getreue Abschrift oder Adaption einer Königsinschrift darstellen kann.

---

[9] Vgl. I. Gelb, *MAD* 1 (1952), 92; *MAD* 2[2] (1961), 202.
[10] Vgl. T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 3a.
[11] A. Westenholz, *AfO* 25 (1974–77), 96: “hardly a legend”.
[12] Vgl. B. R. Foster, *ARRIM* 8 (1990), 44 Fn. 14. Foster unterstrich seine Ansicht in *Akkad*, 178, *Muses* I ([2]1996), 53 Fn. 2 und *JAOS* 119 (1999), 704 b. Ihm ist neben anderen – wie beispielsweise S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 11b mit Fn. 43 – bisher auch der Vf. gefolgt, vgl. *Das Etana-Epos*, 35 Fn. 109.
[13] Vgl. D. Frayne, *JAOS* 112 (1992), 631.
[14] Vgl. J. G. Westenholz, *JAOS* 103 (1983), 331a; *Oral or Aural?*, 133 f., 140 f. und 153 f.; *Legends*, 223.
[15] Vgl. B. Kienast, *FAOS* 8 (1994), 359.

MAD 1 172[16]

1	[*in Kīši* (kiš)^{ki}]	[In Kiš] hatten
2	[*niśū* (un) (?) *kúl-la-s*]*i*$^?$-*i*[*n*$^?$]	[a]ll (?) sei[ne Menschen][17]
3	[*Ip*]-⸢*ḫur*⸣-*Kīši* (kiš)^{ki}	Ipḫur-Kiš
4	[(×)] ×-⸢BU⸣-NA × *na-śì-*<*a*>*-nim*	[. . . .] . . . .[18] erhoben.[19]

5	[*I*]*p-ḫur-Kīši* (kiš)^{ki}	Ipḫur-Kiš
6	[*u*]-*śá-lí-ma* L u g a l - A n - n é	*ließ (ihn) heraufziehen*; Lugalane
7	[*i*]*g-ru-śa-am śar* (lugal) *Urim* (uri$_5$^{ki})	kam heran, der König von Ur.

8	⸢*ù*$^?$⸣ *la ma-al-ku*[*m*]	Einen Nicht-König aber, den
9	[*u*]*r*$^?$*-ki-um i-dì-iś-ś*[*u*]	[*Ur*]*ukäer* (?),[20] setzte er an seiner
10	[*ś*]*ar-ru*$_{14}$(URU×A)-*us-súm ù* *ś*[*u-lum*$^?$][21]	Seite für (die Ausübung) sein(es) Königtum(s)
11	{Rasur} *mātī* (kalam)-*śu*	und die Lei[tung] seines
12	*iś-ku-*{Rasur}*-un*	Landes ein.

13	DU-[. . . . . .]	. . [. . .
14	*u-rí-*[*id*$^?$ . . . . . .]	Er/Es *kam h*[*erab* (?) . . .
15	[B]ALA-⸢A$^?$⸣ [. . . . . .]	. . . . . [. . .

(Ende der Tafel)

[16] Die Zeilenzählung geht aufgrund der Form der Tafel davon aus, dass am wohl nur die erste Zeile vollständig abgebrochen ist. Die Indices der *ś*-Lautwerte im Altakkadischen folgen R. Borger, *MZL*.

[17] Unsicher; UN (Pl. tant. Fem.) ist aufgrund des Pl.-fem.-Suffixes ergänzt, das auf der Tafel jedoch stark beschädigt und daher fragwürdig ist. Statt UN wäre noch *um-ma-na-tum* als Subjekt denkbar – dies müsste dann jedoch aus Platzgründen in Z. 1 gestanden haben.

[18] J. G. Westenholz, *Legends*, 226f. liest hier [*a*]*-pu-na* für *appūna* „obendrein, überdies". Für einen weiteren Ergänzungsvorschlag vgl. T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 3.

[19] Das Verb *na-śì-*<*a*>*-nim* wird hier als Stativ der 3. Pl. fem. aufgefasst. Zum gelegentlichen Ausfall des vokalischen Pluralmorphems /*ū*/ oder /*ā*/ in morphologisch und syntaktisch eindeutigem Kontext vgl. unten S. 68 Anm. 33 und den Kommentar zum Text S. 315.

[20] Gemeint: Amar-girid von Uruk? Vgl. dazu die Diskussion unten Abschnitt 3, insbesondere S. 47 f.

[21] Ergänzt nach dem Vorschlag von I. Gelb, *MAD* 1 (1952), Nr. 172; so auch T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 2a.

3.2. Äußere und stilistische Merkmale

Zunächst ist die Einteilung des kurzen Textes in Sinnabschnitte durch Trennlinien eigentümlich, da sie in originalen Königsinschriften in dieser Dichte gewöhnlich nicht erscheint. Man mag dies noch damit erklären, dass der Text lediglich Auszüge einer Inschrift versammelt, die der Schulung im Verfassen von Inschriften gedient hätten.[22] Es gesellen sich jedoch weitere Merkmale hinzu, die die Zweifel an dieser Ansicht nähren. So ist *ma-al-ku-um* in Z. 8 auffällig, da dieses Lexem nicht dem Sprachgebrauch der altakkadischen Königsinschriften angehört. Für die Zeit vor der Ur III-Dynastie ist *MAD* 1 172 die einzige Belegstelle für *malkum* außerhalb von Personennamen, gleichviel, ob das Wort hier im Sinne von „Herrscher“, „Berater“ oder „Rat, Entschluss“ gemeint ist.[23] Die altakkadischen Königsinschriften schreiben für „König“ stets LUGAL bzw. LUGAL-*rí* (Pl. Akk. und Sg. Gen.) oder syllabisch *śar-rí* (Pl. Akk. und Gen.);[24] als andere Fürsten- und Herrscherbezeichnungen finden sich in ihnen noch *ba'lum* bzw. EN „Herr“[25] und ENSÍ(-GAL) „(großer) Statthalter“.[26] Ein Ausdruck für „Rat, Entschluss“ ist in ihnen nicht belegt.

Sofern [*u*]*r*?-*ki-um* in Z. 9 tatsächlich „Urukäer“ meint, was freilich höchst ungesichert ist,[27] würde auch diese Schreibung dagegen sprechen, dass *MAD* 1 172 direkt von einer originalen Königsinschriften abgeschrieben wurde, denn für „Urukäer“ wäre dann die Schreibung UNU^{ki}-*um* zu erwarten.[28] Die syllabische Wiedergabe des Wortes ist vielmehr ein Indiz dafür, dass der Text nach innerem Gehör (einem memorierten oder neu komponierten Text) oder nach Diktat niedergeschrieben wurde.

Im Passus Z. 5–7 stehen die beiden Prädikate jeweils nicht am Satzende, sondern einmal vor dem Objekt und einmal vor dem Subjekt, was der Diktion altakkadischer Inschriften widerspricht, die stets das Prädikat an das Satzende

[22] Diese praktische Funktion vermutet S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 11 Anm. 43 für den Text.

[23] *MAD* 3 (1957), 176 übersetzt “counsellor (or ‘prince?’)”. Das *AHw* 595b und *CAD* M/1 (1977), 168b verorten den Beleg unter der Bedeutung „Herrscher“. Als „Herrscher, König“ wird es auch bei T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 3 und J. G. Westenholz, *Legends*, 227 verstanden. Die altakkadischen Namen mit dem Element *mal*(*i*)*k* sind hingegen mit *MAD* 3 (1957), 176 f. und *AHw* 595a sicherlich zu *māliku* „Ratgeber, Berater“ und zum Teil (wie in *Ilī-malkī*) wohl auch zu *malku* „Rat, Entschluss“ zu stellen.

[24] Vgl. die Referenzen bei B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 290 ff.

[25] Vgl. *ibid*. 189–191.

[26] Vgl. *ibid*. 133f.

[27] Vgl. dazu den Kommentar S. 316.

[28] Vgl. die Schreibung UNU^{ki}-[*a*]*m* „Urukäer” (Sg. Akk.) in der „Große Revolte“-Inschrift, Textzeuge HS 1954+, Kol. iii 25 und evtl. ⌜UNU?⌝^{ki}-*ù* „Urukäer“ (Pl. Nom.) *ibid*. v 13 (vgl. C. Wilcke, *ZA* 87 [1997], 23).

stellen. Die Wortstellung lässt sich hier somit gegen den strengen „Prosa“-Stil der Inschriften als „poetisch“ abheben. Zudem enthält derselbe Abschnitt, trifft die angenommene Interpretation zu, eine Fügung, die gleichfalls als „poetisch“ zu kennzeichnen ist und sich als Stilmittel in keiner altakkadischen Inschrift nachweisen lässt: einen Parallelismus. Inhaltlich stehen *uśālima* zu *igrusam* sowie Lugalane zu *śar Urim* parallel. Dabei vertauscht die Figur die syntaktische Rolle eines ihrer Glieder: das dem Verb *uśālima* nachgestellte Objekt Lugalane wird im folgenden Vers zum logischen Subjekt des nachfolgenden Verbs *igrusam*, das in *śar Urim* am Satzende spezifiziert wird. Dieser Aufbau, der das Glied Lugalane durch beide Prädikate, die darauf verschieden bezogen sind, einrahmt, kann als ein weiteres Stilmittel gewertet werden, das der gehobenen literarischen Sprache, die den altakkadischen Inschriften fremd ist, entstammt.

3.3. Inhaltliche Merkmale: Ipḫur-Kiš, Lugalane und Amar-girid

In der ersten, bis Z. 4 reichenden Passage ist der Text offenbar mit der Erhebung des Ipḫur-Kiš von Kiš zum König befasst. Ipḫur-Kiš wird auch in der langen Weihinschrift Narām-Sîns, die detailliert über die „Große Revolte“ berichtet, neben Amar-girid von Uruk als Anführer der Feindkoalition zum König erhoben.[29] Der Text bewegt sich hier also noch in historisch gesichertem Fahrwasser.

In der zweiten Passage (Z. 5–7) ändert sich das, wo vom Herannahen Lugalanes, des Königs von Ur, an Ipḫur-Kiš die Rede ist. Von diesem Lugalane wird vermutet, dass es sich um denselben Lugalane handelt, der in den Zeilen 74 und 77 des sumerischen Liedes „Ninmešara“ erwähnt wird – ein Werk, das vorgibt, von der noch unter Narām-Sîn amtierenden Sargon-Tochter Enḫeduana verfasst zu sein.[30] Enḫeduana preist ihre große Herrin Inanna, durchgängig in anredender zweiter Person, bis sie in Z. 66 berichtet, im heiligen Bezirk Ĝipar vor Inanna hingetreten zu sein, um, wie aus den folgenden Zeilen ersichtlich wird, der Göttin ihr Leid zu klagen. In Z. 74 ff. fordert sie Inanna schließlich auf, in ihrer Sache Fürbitte bei An zu halten:[31]

[29] Die entsprechende Passage wird unten S. 51 zitiert.
[30] Vgl. die neue Edition des Textes von A. Zgoll, *Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im Lied nin-me-šara* (1997), dort 10 f. und 250–252 für die fraglichen Zeilen sowie 379–383 für eine ausführliche Zusammenfassung der assyriologischen Diskussion Lugalanes in diesem Text (mit Literatur).
[31] Die Interpretation der Textstruktur sowie der grammatischen und inhaltlichen Einzelheiten der folgenden Zeilen folgt A. Zgoll, *Rechtsfall*, 383–387.

74 nam-ĝu$_{10}$ ^{d}Suen Lugal-an-né
75 An-ra du$_{11}$-mu-na-ab An-e ḫa-ma-du$_{8}$-e
76 a-da-lam An-ra ba-an-na-ab-bé-en An-e mu-e-du$_{8}$-e
77 nam-Lugal-an-né munus-e ba-ab-kar-re

74 „Mein Schicksal, Suen, Lugalane,[32]
75 „berichte An! An möge (es) mir lösen!
76 „Jetzt sofort berichtest du es An, (und) An wird es uns lösen!“ –
77 „Das Schicksal Lugalane wird die Frau (Inanna) gewaltsam entfernen!“[33]

Die Textpassage ist in ihrer Interpretation schwierig, doch dürfte die Identifizierung des Namens Lugalane in ihr gesichert sein.[34] Er tritt somit in „Ninmešara“ als Widersacher Enḫeduanas auf, der sich offenbar öffentlich auf die Unterstüt-

---

[32] D. h. Enḫeduanas Schicksal bezieht sich auf Suen und Lugalane. Suen hat sich von Enḫeduana entfernt (vgl. Z. 100), während Lugalane ihren irdischen Peiniger darstellt. Zur Syntax von Z. 74 vgl. A. Zgoll, *Rechtsfall*, 383, die sich C. Wilcke, *WZKM* 68 (1976), 88 anschließt, wonach ^{d}Suen und Lugal-an-né als „asyndetische, additive (nicht explikative) Reihung“ zu verstehen ist. Die Rede ist hier noch immer an Inanna gerichtet, daher ^{d}Suen nicht als Vokativ aufgefasst werden kann, wie noch W. W. Hallo/J. J. A. van Dijk, *Exaltation of Inanna*, 25 und S. N. Kramer, *ANET Suppl.* (1969), 581 angenommen hatten. Zur Identifikation des Namens Lugalane in dieser Zeile vgl. unten Anm. 34.

[33] Diese Zeile gehört mit A. Zgoll, *Rechtsfall*, 121f. und 387 vermutlich zur Antwort Ans (Z. 77–80) an Enḫeduana, die wörtlich zitiert wird.

[34] S. N. Kramer, *ANET Suppl.* (1969), 581 hat (nam-)lugal-an-né als “king(ship) of heaven” aufgefasst. Für Z. 77 ist dies mehr als fragwürdig, da in der Umgebung der Passage nirgends das Königtum thematisiert ist und es im gesamten Text offenkundig auch nicht um die Entfernung (kar) des *idealiter* einen, über das ganze Land herrschenden Königtums geht. Dementsprechend ist auch die Übersetzung der Z. 77 von T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 11: “An will let a woman carry off the kingship” wenig wahrscheinlich. Da ^{d}Suen kein Vokativ darstellen kann (vgl. oben Anm. 32), entfällt auch die Möglichkeit, lugal-an-né als einen auf Suen bezogenen Vokativ aufzufassen, der mit /e/ markiert und von einem nicht genitivischen Kompositum gebildet wäre: /lugal.an.e/ „(Oh Suen), himmlischer König“ (zum Vokativ mit /e/ vgl. T. Jacobsen, *TIT*, 356; E. I. Gordon, *JCS* 12 [1958], 8 Fn. 56). Überdies schreiben, mit einer Ausnahme, alle Textzeugen in den Z. 74 und 77 die Endung /e/, kein einziger jedoch den endungslosen Vokativ lugal-an. Lediglich der Textzeuge UrA versteht die Zeile 74 anders und schreibt nam-ĝu$_{10}$ ^{d}Suen-e lugal-an-na (vgl. A. Zgoll, *Rechtsfall*, 250); in Z. 77 schreibt UrA dann auch lugal-an-e. Schließlich verbleibt noch die Möglichkeit, lugal-an-né als eine mit deiktischem /e/ gebildete Form aufzufassen, bezogen auf Suen: „jener himmlische König“ (zur Deixis /e/ vgl. A. Falkenstein, *GSGL*

zung durch Urs Stadtgott Nanna/Dili-Imbabbar[35] beruft. Enḫeduana insistiert dagegen auf Nannas unbeirrte Hinwendung zu Inanna[36] und streitet ab, dass Nanna/Dili-Imbabbar über ihr Geschick das Urteil gefällt habe.[37] Im gesamten übrigen Text werden Lugalanes schmähliche Handlungen nur noch ohne Nennung des Subjekts angesprochen.[38] Enḫeduana spricht davon, dass Lugalane An gegenüber nicht ehrfürchtig gewesen sei (Z. 85ff.), betont seine Heimtücke ihr gegenüber (Z. 90) und beklagt, dass er sie des en-Priesteramtes beraubt und aus der Stadt gejagt hätte (Z. 104–108). Die gegnerische Partei wird als „aufrührerisches" bzw. „abtrünniges Land" (ki-bal / ki-lul-la) bezeichnet (Z. 93 und 101) und von Enḫeduana verflucht: An und Enlil sollen „die Stadt" vernichten und verfluchen (Z. 94 f.).

Einen unmittelbaren Bezug zu den Ereignissen der Großen Revolte anzunehmen, ist naheliegend. Demnach hatte sich Lugalane in Ur zum Gegenkönig aufgeschwungen und sich dabei auf den alten sumerischen Stadtgott Urs, Nanna/AŠ-Imbabbar, berufen. Ihre Vertreibung aus dem en-Amt in Ur durch Lugalane gab daraufhin Enḫeduana Anlass für ihr Werk „Ninmešara". Das Erklärungsmodell rechnet mit einem zeitgenössisch verschrifteten sumerischen Werk Enḫeduanas, das bis in die altbabylonische Zeit weiter tradiert worden ist.[39] Da bislang nur altbabylonische Textzeugen von „Ninmešara" überliefert sind, sind keinerlei Aussagen über dieses hypothetische Ursprungswerk möglich – das gilt auch für den Namen Lugalane, für den es ungewiss bleiben muss, ob er bereits in altakkadischer Zeit in „Ninmešara" erschien.

Immerhin kann das altbabylonische „Ninmešara" dafür bürgen, dass Lugalane von Ur, für den *MAD* 1 172 der früheste Beleg bleibt, als Figur in die literarische Tradition Eingang gefunden hatte. Auf Lugalane dürfte auch die Erwähnung eines Lugal-an-na in der altbabylonischen „Große Revolte"-Legende MAH 10829 (dem sogenannten „Genfer Text" **G**) zurückgehen, wenn er auch dort in Verwirrung der Überlieferung zum König von Uruk geworden ist.[40] Lugalane lebte somit in der historischen Erinnerung der Mesopotamier fort.

I, 56) und auf diese Weise den Namen Lugalane zu eliminieren. Wäre dies die etablierte Lesart gewesen, wären jedoch häufigere Schreibungen lugal-an-na zu erwarten. Da zudem die historische Tradition seit altakkadischer Zeit von einem Lugalane weiß, ist es am plausibelsten, diese Figur auch hier anzunehmen.

[35] Zur Lesung dieses zweiten Namens vgl. B. Alster, *JCS* 56 (2004), 1–3.

[36] Vgl. die Zeilen 93; 122; 133; 141; ferner Z. 120 und Z. 148.

[37] Vgl. die Zeilen 100; 102; 122; 133.

[38] In Z. 91 wird er offenbar abfällig als lú „Mensch" oder „jemand" bezeichnet; in Z. 119 dagegen scheint lú in Verbindung mit der negativen Verbalform einfach neutral „niemand" zu bedeuten.

[39] Indizien, die eine Entstehung zur Zeit Narām-Sîns von Akkade nahelegen, versammelt A. Zgoll, *Rechtsfall*, 179–184.

[40] Vgl. hierzu unten S. 81.

Jüngst haben J. G. Westenholz und A. Westenholz die Annahme geäußert, dass tatsächlich ein König von Ur namens Lugalane gemeinsam mit Ipḫur-Kiš von Kiš und Amar-girid von Uruk an der Rebellion gegen Narām-Sîn teilgenommen habe.[41] Beide stützen sich dabei vor allem auf die Aussage Narām-Sîns in einer seiner Inschriften, er habe drei Könige gefesselt vor Enlil hingeführt:[42]

> *Na-ra-am-*^{d}EN-ZU *da-núm* LUGAL *ki-ib-ra-tum ar-ba-um ša-ir* 10 LÁ 1 KAS-ŠUDUN *in* MU 1 *iś-tum* KAS-ŠUDUN-KAS-ŠUDUN *śú-nu-ti iš*$_{11}$*-a-ru ù śar-rí-śu-nu* 3 *i-ik-mi-ma maḫ-rí-iś* ^{d}*En-líl u-śa-rí-ib*
>
> Narām-Sîn, der Starke, der König der vier Weltufer, der Sieger in neun Schlachten in einem einzigen Jahr, hat, nachdem er diese Schlachten siegreich geschlagen hatte, ihrer drei Könige gefangen genommen und vor Enlil hingeführt.

Durch die Kollation der Tafel HS 1954+, die den zweiten Teil der Narām-Sîn-Inschrift über die Große Revolte enthält, konnte W. Sommerfeld die schon früher gehegte Ansicht untermauern, dass diese Inschrift auch wirklich auf die Große Revolte Bezug nimmt.[43] In der langen Weihinschrift zur Großen Revolte schlägt Narām-Sîn zwei Schlachten gegen Ipḫur-Kiš, anschließend eine Schlacht gegen Amar-girid. Es folgt eine größere Lücke, doch wo der Text wieder einsetzt, ist er immer noch mit dem Kampf gegen Amar-girid befasst und leitet über zur letzten entscheidenden Schlacht. Diese wird, wie es scheint, vom Text als die siebte Schlacht bezeichnet[44] – *summa summarum* also neun Schlachten. Der Bezug der „neun Schlachten in einem Jahr" in der oben zitierten Inschrift auf die Große Revolte ist damit einigermaßen sicher.[45]

---

[41] Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 227; A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 53 f.

[42] Nar. 3, dupliziert in Nar. A 1, der Türangelstein-Inschrift seines Sohnes und Statthalters von Marda, Lipit-ilī; vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 89 Z. 1ff. und 102 Z. 1ff.; D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 117 und 112.

[43] Vgl. W. Sommerfeld, *Fs. Oelsner*, 424 mit Anm. 16 und 428.

[44] HS 1954+ iii 11–13: KAS-ŠUDUN *iś-⸢bu⸣-a-ma iś-ku*$_{8}$*-na-ma* „sie schlugen beide zum siebten Male miteinander eine Schlacht". Vgl. zu *iś-bu-a-ma* W. Sommerfeld, *Fs. Oelsner*, 424 mit Fn. 16: „Die Lesung in Z. 11 ist zweifelsfrei". Die Kopie von C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 31 ist an der Stelle ungenau; hingegen ist Sommerfelds Lesung problemlos mit der Kopie des fraglichen Zeichens bei B. Foster, *ARRIM* 8 (1990), 28 vereinbar, trotz der von Sommerfeld, *ibid.* 421 Anm. 9 geübten grundsätzlichen Kritik gegen Fosters Kopie. Das Verb *sebûm* bzw. *š*/*śabu*'*um* „zum siebten Male tun" ist sonst nicht belegt.

[45] Sommerfeld selbst hat *ibid.* 428 diese Schlussfolgerung lediglich fragend formuliert. Da sich die Dual-Formen *jiśkunāma* und *ji*'*taḫzāma* allerdings gewiss auf die beiden Kämpfenden, d. h. Narām-Sîn und Amar-girid beziehen, dürfte auch das zu diesen Prädikaten in Verbalkoppelung stehende *iś-⸢bu⸣-a-ma* „sie taten es zum siebten Mal" auf

Doch sind mit den drei Königen, die in oben zitierter Inschrift erwähnt werden, auch zugleich die Könige gemeint, die die Federführung in der Großen Revolte innehatten? W. Sommerfeld hat hier zu Recht schwerwiegende Zweifel angemeldet.[46] Die lange Weihinschrift kennt nur zwei Gegenkönige, eben Ipḫur-Kiš von Kiš und Amar-girid von Uruk, die, so wäre zu Sommerfelds Argumenten hinzuzufügen, auch gleich zu Beginn der Inschrift nebeneinander als Protagonisten eingeführt werden.[47] Die Stadt Ur erscheint in der Liste der mit Amar-girid verbündeten Städte und ist dort den anderen Städten gleichgeordnet. Ein prominenter Gegenkönig aus Ur wäre in der Inschrift, die nach jeder Schlacht detailliert alle getöteten und gefangenen Heerführer und Soldaten peinlich genau nach ihrem Rang auflistet und diese Angaben schließlich summiert, gewiss nicht unerwähnt geblieben, selbst wenn er unter der Ägide Amar-girids gefochten hätte. Die Möglichkeit, dass von einem dritten König irgendwo im nicht überlieferten Mittelteil der Inschrift die Rede gewesen war, ist als gering einzustufen.[48] Das Problem zu erhellen erfordert eine Diskussion weiterer Inschriften, die die Große Revolte thematisieren.
Der Bericht in der „Große Revolte"-Inschrift fasst die Ereignisse mit der Formulierung zusammen:[49]

ì-nu Na-ra-am-^{d}*Suen da-nim in śi-ip-rí* ^{d}*Ištar kà-lu*$_5$*-ma ki-ib-ra-tum ar-ba-um iś-ti-ni-iś i-kir*$^{!}$*-<a>-ni-su*$_4$*-ma im-ḫu-ru-nim*

Zur Zeit, da Narām-Sîn, der Starke, „im Auftrage der Ištar war",[50] wurden sie ihm alle, die vier Weltufer zusammen, feindlich und traten ihm entgegen.

die beiden Protagonisten gemünzt sein, so dass die beiden vorhergehenden Schlachten gegen Ipḫur-Kiš nicht in diesen sieben Schlachten enthalten sind, sondern vielmehr zu ihnen addiert werden müssen. A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 153 hat Sommerfelds Kollation in derselben Weise ausgewertet und sieht die „Große Revolte"-Inschrift ohne Vorbehalt als Bericht von Narām-Sîns „neun Schlachten in einem Jahr" an.

[46] Vgl. *Fs. Oelsner*, 427 Anm. 22.

[47] Die Passage ist unten S. 70 zitiert.

[48] Der dritte König wird auch kaum, wie C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 29 vermutet, Manium, der Herrscher von Makan, sein können, dessen Gefangennahme in der oben zitierten Inschrift Nar. 3 berichtet wird. Die Große Revolte-Inschrift schließt zwar vor der Fluchformel ebenfalls mit einem Bericht der makanischen Kampagne; diese wird jedoch wie in Nar. 3 den neun Schlachten nachgeordnet und unabhängig erzählt. Manium wird in Nar. 3 zudem nicht als LUGAL, sondern als EN bezeichnet. Die Schlussfolgerung W. Sommerfelds, *Fs. Oelsner*, 428 Anm. 23, dass die Makanexpedition in Nar. 3 nicht mit derjenigen in der „Große Revolte"-Inschrift identisch sein kann, fußt auf der Annahme, dass der Makan-Feldzug in der „Große Revolte"-Inschrift zu den neun Schlachten hinzu zu rechnen ist. Diese Hypothese steht jedoch im Widerspruch zur dort wie in Nar. 3 festzustellenden isolierten Präsentation der Makan-Kampagne.

[49] Für eine Partitur dieser Passage (HS 1954+ und *PBS* 5 36) vgl. unten S. 67 f.

So können ähnliche Formulierungen in anderen Inschriften Narām-Sîns gleichfalls auf die Große Revolte bezogen werden. In der Steintafelinschrift Narām-Sîns[51] erscheint sie knapper als *inu kibrātum ʻarbaʼum iśtīniś jikkirāniśśu*. Weiter heißt es dort:

> *˹i-nu-mi˺-śu [iś]-tum-ma a-bar-ti ti-a-am-tim śa-píl-tim a-dì-ma ˹ti˺-a-am-tim a-lí-tim ni-śé ù śa-dú-e kà-la-śu-nu-ma ˹a-na˺* ^{d}*En-líl u-ra-iś ˹ù˺ śar-ré-śi-in in kà-mé-e u-śa-rí-ib maḫ-rí-iś* ^{d}*En-líl*
>
> Damals hat er von jenseits des Unteren Meeres bis zum Oberen Meere die Menschen und die Bergländer alle miteinander dem Enlil unterworfen und ihre Könige in Fesseln hingeführt vor Enlil.

Während *ʻabarti tiāmtim śapiltim* „jenseits des Unteren Meeres" sich gewiss auf die am Ende der langen Weihinschrift berichteten Kampagne gegen Makan bezieht und *adīma tiāmtim ʻalītim* angesichts der archäologisch wie inschriftlich gut bezeugten Machtposition Narām-Sîns im hohen Norden Mesopotamiens und dem südlichen Anatolien keine Übertreibung darstellt, ist doch der weite geographische Rahmen, der damit umspannt wird, nicht identisch mit dem gegen Narām-Sîn revoltierenden Gebiet, das in der „Große Revolte"-Inschrift namentlich ausgeführt wird. Zur Revolte zählen im äußersten Süden Ur und Lagaš; die Inschrift sagt von den Verbündeten Amar-girids denn auch lediglich, sie erstreckten sich *iśtumma tiāmtim śapiltim* „vom Unteren Meere an"[52] und vermeidet hier das Wort *ʻabartum* „jenseitiges (Ufer)". Im Norden reicht die Koalition Ipḫur-Kišs nicht über Sippar und das vermutlich östlich davon gelegene A-ḪA^{ki} hinaus.[53] Der nördlichste Schauplatz der Revolte ist die Gegend

---

[50] Damit gemeint: auf einer militärischen Kampagne. Inhaltlich interpretiere ich diese Passage mit B. Foster, *ARRIM* 8 (1990), 38a *sub* ix 22 ff. Entgegen der Umschriften fast aller Bearbeiter (vgl. Foster, *l.c.* 31 Z. ix 24; D. Frayne, *RIME* 2 [1993], 96 Z. rev. iii 24 und B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 [1994], 377) schreiben beide Exemplare für diese Textstelle den Kopien nach deutlich *da-nim* (nicht *da-núm*; vgl. *PBS* 5 36 Rev. ii′ 7′ und C. Wilcke, *ZA* 87 [1997], 32 Kol. ix Mitte). *inu* ist demnach temporale Präposition, die den nachgestellten Nominalsatz regiert.

[51] Inschrift Nar. 2 Z. 10 ff., vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 86; B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 [1994], 333f.; D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 138.

[52] Vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 233; D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 108 oben.

[53] Die Identifizierung dieses Ortes ist umstritten. D. Frayne, *Early Dynastic List* (1992), 14 identifiziert A-ḪA^{ki} mit Tiwa, aufgrund der Parallele in der altbabylonischen Legende über die Große Revolte, die in beiden Exemplaren *Ti-wa*^{ki} schreibt (vgl. unten S. 50). Mit Tiwa ist möglicherweise das in einem altakkadischen Text erscheinende *Ti-me*^{ki} identisch (vgl. I. Gelb, *MAD* 5 no. 67 Obv. ii 4). Die Deutung der Schreibung ḪA-A-^{ME}-DU in einer Wortliste aus Tell Abū Ṣalābīḫ (*OIP* 99 43 i 5) ist umstritten; D. Frayne liest sie ḪA-A$^{\textit{tù:me}}$ (für Tume, Tuba), während P. Steinkeller, *ASJ* 17 (1995), 276 sie als

von Ašimānum, am östlichen Oberlauf des Tigris, wohin sich Amar-girid nach mehreren Schlachten offenbar zurückziehen musste.[54] Amar-girids Anfragen an die „Herren der oberen Länder“ (EN-EN ⸢*a-lí-a*⸣*-tim*) und die Fürsten von Subartu (ENSÍ-ENSÍ ŠUBUR^{ki}) um militärische Hilfe scheinen ungehört zu verhallen, so dass jene Gebiete Narām-Sîn loyal bleiben – allerdings ist der Text hier beschädigt und seine Interpretation unsicher.[55] Die letzte Entscheidungsschlacht, bei der Amar-girid schließlich unterliegt, findet auf dem Djebel Bišrī westlich des Euphrat statt.

Schließlich ist die Formulierung mit *śadu'ē* (bzw. *śadwē*) „Bergländer“, will man sie auf die Große Revolte beziehen, irritierend. Es ließe sich zwar annehmen, dass der Ausdruck hier sämtliche feindlichen Länder bezeichnen soll, eine Konnotation, wie sie für das sumerische kur bekannt ist, das neutral „Land“, speziell aber auch „Fremdland“ und „Feindesland“ (gegenüber kalam „eigenes Land“) bedeuten kann.[56] Der Ausdruck meinte dann (auch) die aufständischen Städte der Großen Revolte. Allerdings ist eine derartige, dem sumerischen Sprachgebrauch analoge Verwendung für *śadu'um* (bzw. *śadwum*) / *šadû*(*m*), die sich auf jegliches, auch innermesopotamisches Feindland bezieht, akkadisch sonst nicht nachweisbar.[57] Demgemäß verwenden die altakkadischen Königsinschriften kalam anders als das Sumerische neutral für *mātum*, das das eigene wie das feindliche Land meinen kann.

Ku_6-a-rá^{me} für Ku(w)ara bei Ur interpretiert. Ein Ort Tuba ist seit der altbabylonischen Zeit durch lexikalische Listen belegt (Proto-Diri, Diri, Ur_5-ra *ḫubullu*), wo er syllabisch und mit A-ḪA^{ki} geschrieben wird; vgl. dazu A. R. George, *BTT*, 379–381. Die frühere Annahme von P. Steinkeller, *JCS* 32 (1980), 31f., dass A-ḪA^{ki} mit Lagaba identifiziert werden könne, wird von ihm inzwischen in *ASJ* 17 (1995), 276 verworfen, wo er sich der Deutung von A-ḪA^{ki} als Tiwa anschließt.

54 Vgl. C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 22 sub J ii 3ff. Zur Lokalisierung von Ašimānum vgl. die Referenzen bei W. Sommerfeld, *Fs. Oelsner*, 423 Fn. 13.

55 Vgl. W. Sommerfeld, *Fs. Oelsner*, 421–423 und A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 53 und dagegen die völlig konträre Deutung bei C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 22 und 26. Während Sommerfeld und Westenholz Amar-girid hier in großer Bedrängnis sehen, hält Wilcke den Aufenthalt eines „Usurpator[s] aus dem sumerischen Süden“ in Obermesopotamien für eine „ungeheure Machtentfaltung“ (*l.c.* 13). Immerhin scheint Amar-girid für Narām-Sîn kein leichter Gegner gewesen zu sein: Benötigte er gegen Ipḫur-Kiš nur zwei Schlachten, von der die zweite vor den Toren von Kiš selbst stattfindet, kämpft er seiner Inschrift zufolge sieben Mal gegen den Urukäer, den er quer durch ganz Mesopotamien verfolgen muss.

56 Vgl. dazu G. Steiner, *CRRA* 25 (1982), 633–664; ferner H. Limet, *RA* 72 (1978), 1–12; F. Bruschweiler, *Inanna* (1987), 21–99; zuletzt A. Zgoll, *Rechtsfall*, 90–98.

57 Zu den verschiedenen Bedeutungen von *šadû* vgl. *CAD* Š/1 (1989), 49 ff. und zusammenfassend B. Pongratz-Leisten, *ina šulmi īrub*, 19b.

Wahrscheinlicher sind hier mit den *śadu'ē* (bwz. *śadwē*) die fernen Bergländer, insbesondere im Norden, gemeint. Das aber bedeutet, dass die Steintafelinschrift Narām-Sîns Triumph über die Große Revolte Ipḫur-Kišs und Amar-girids mit seinen Kriegszügen in fernere Regionen, nach Makan, Ebla, Armānum und dem Zedernwald oder auch an die Quellen von Tigris und Euphrat, ineinandergesetzt und so zur Totale einer einzigen, heroischen Leistung gesteigert hat. Hierzu passt, dass Narām-Sîn im Anschluss an die oben zitierte Passage der Inschrift berichtet, dass er die Quellen des Euphrat und Tigris erreicht und im Amanusgebirge Zedern für den Ištartempel geschlagen habe – gleichfalls Ereignisse, die in keinem Zusammenhang mit der Großen Revolte stehen.[58]

Unter dieser Perspektive gelangt ein anderer Kandidat in das Blickfeld, der sich hinter dem gesuchten dritten König verbergen könnte: Rīd-Adad von Armānum.[59] Er ist neben Ipḫur-Kiš und Amar-girid der einzige LUGAL, von dem aus den Inschriften bekannt ist, dass Narām-Sîn ihn gefangen genommen hat. Es lassen sich freilich auch Argumente gegen diese Hypothese anbringen. So sagt die Inschrift, die die Gefangennahme von Rīd-Adad berichtet, nichts darüber, ob Rīd-Adad auch nach Nippur vor Enlil geführt worden ist. Insbesondere der Rückbezug des Personalpronomens *śunūti* in der oben zitierten Passage der Inschrift Nar. 3 auf die neun Schlachten scheint die drei gefangenen Könige unmissverständlich mit der Großen Revolte zu verbinden. Jedoch könnte hier der Verfasser der Inschrift in seinem Streben nach einer „runden" Darstellung, die die größten Erfolge des Königs zusammenfasste – und zu ihnen rechnete Narām-Sîn offenkundig die Niederschlagung der Großen Revolte und das Vorführen gefangener Könige vor Enlil –, den dritten gefangenen König den beiden anderen zugeschlagen haben.

---

[58] Dieselbe Passage dieser Narām-Sîn-Inschrift wird auch von B. Pongratz-Leisten in J. Rüpke, *Von Göttern und Menschen erzählen*, 24 auf „Funktion und Inhalt" der Königsinschriften befragt und diskutiert. Die von ihr festgestellten gestalterischen Mittel sieht sie ebenfalls in ideologischer Funktion, der der moderne historiographische Exaktheitsanspruch völlig fremd ist: „Es werden Handlungen in die Narrative eingefügt, die für die ideologische Rolle des Königs, aber nicht für den historischen Verlauf wichtig sind. Die für die Historiographie wesentlichen Elemente der Chronologie von Ereignissen und ihrer Kausalität spielen keine Rolle." Im Gegensatz zu Pongratz-Leisten würde ich jedoch die darstellerischen Mittel der Königsinschriften nicht als „fiktional" im Sinne der literaturwissenschaftlichen Terminologie bezeichnen wollen; vgl. dazu unten Kap. 5 und 6, besonders S. 124–127.

[59] Nar. C 5, Z. 67 und 93, vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 257; D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 134, Z. ii 2 und 28. Rīd-Adad, der in der Inschrift einmal *Ri*-DA-^{d}IŠKUR, einmal *Ri*-ID-^{d}IŠKUR geschrieben ist, wird häufig als identisch mit dem nur „literarisch" überlieferten König Rīš-Adad von Apišal angesehen; dessen Name ist in einem fiktionalen *narû* über die Große Revolte, in historischen Omina und in einer babylonischen Chronik überliefert. Vgl. dazu unten S. 83 f.

Die Teilnahme eines Lugalane von Ur an der Großen Revolte lässt sich anhand der altakkadischen Königsinschriften also nicht erweisen. Lugalanes Rolle in „Ninmešara“ zeigt ihn lediglich als Führer eines Aufstandes in Ur zu Zeiten der Sargontochter Enḫeduana. Sein Erscheinen im altakkadischen Text *MAD* 1 172 zusammen mit Ipḫur-Kiš sowie seine in altbabylonischer Zeit behauptete Verbindung mit der Großen Revolte in der altbabylonischen fiktionalen Inschrift MAH 10829 (**G**) kann bedeuten, dass Lugalanes Auflehnung tatsächlich zeitlich mit der Großen Revolte zusammenfiel oder Teil von ihr gewesen war; beide Texte können aber auch nur Zeugnisse dafür sein, dass erst die historische Tradition Lugalanes Aufstand in Ur und die Große Revolte ineins gesetzt hat. Dies wäre dann bereits wenige Jahrzehnte nach der Großen Revolte geschehen.

Es gibt in „Ninmešara“ vage Hinweise darauf, dass Lugalane möglicherweise auch in Uruk seine Macht ausgeübt hatte.[60] Dies führte im Verein mit der altbabylonischen legendarischen Erwähnung eines Lugalana von Uruk und der zeitgenössischen inschriftlichen Nennung Amar-girids von Uruk zu der Vermutung, dass Lugalane von Ur und Amar-girid von Uruk ein und dieselbe Person gewesen seien, mit jeweils in Ur und Uruk verschiedenen Thronnamen.[61] Allerdings stellt sich unter dieser Prämisse die naheliegende Frage, weshalb der in Ešnunna wohnende Verfasser von *MAD* 1 172 diesen König mit seinem in Ur verwendeten Namen ansprach und ihn auch aus Ur hinaufziehen lässt, während er den urukäischen Namen vermeidet, mit dem Narām-Sîn seinen hartnäckigsten Gegner in seiner Inschrift benennt. Erinnerlich ist in Narām-Sîns Inschrift Ur nur eine von vielen Städten, die unter Amar-girids Führerschaft kämpften, und hat keine herausgehobene Stellung. Und auch wenn Lugalane und Amar-girid nicht identisch gewesen sein sollten, bleibt das Problem bestehen, dass *MAD* 1 172 einen König von Ur namentlich im Zusammenhang mit Ipḫur-Kiš nennt, während er den in Narām-Sîns Inschrift so prominenten Amar-girid von Uruk verschweigt oder allenfalls als einen „Nicht-Herrscher“ und „den Urukäer“ bezeichnet. Könnte der Grund darin liegen, dass bereits zu der Zeit, da *MAD* 1 172 geschrieben wurde, das Werk „Ninmešara“ eine gewisse Verbreitung gefunden hatte? Der Name Lugalane, ursprünglich nur für Enḫeduana in Ur von Relevanz, könnte seine Prominenz in der literarischen Tradition gerade und ausschließlich

---

[60] Vgl. „Ninmešara” Z. 85ff.; T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 11. Jacobsens Hauptargument ergibt sich aus Z. 86: An-da É-an-na ḫa-ba-an-da-an-kar “Verily, he has taken Eana(k) away from An”. Jacobsen folgert: “That is to say: Lugal-Ane at one time attacked and conquered Uruk”, ein historisches Ereignis, aus dem sich auch die spätere Tradition des aufständischen Königs Lugalana von Uruk erklären ließe (vgl. oben S. 40; unten S. 81). Vgl. auch die Zusammenstellung der verschiedenen Auffassungen zu Lugalanes Machtbereich bei A. Zgoll, *Rechtsfall*, 380 f.

[61] Vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 239 *sub* 18; D. Frayne, *BiOr* 48 (1991), 385 Fn. 29; schließlich die zitierten Auffassungen bei A. Zgoll, *Rechtsfall*, 380 f.

diesem Werk verdanken. Damit erklärte sich Lugalanes Erscheinen in *MAD* 1 172 als literarisches Zitat.[62]

Ob diese letzte Hypothese nun zutrifft oder nicht: Festzuhalten bleibt, dass Lugalanes Fehlen in Narām-Sîns Inschrift über die Große Revolte deutlich darauf hinweist, dass diese Schülerarbeit als eine literarisch freie Dichtung, nicht aber als Abschrift einer authentischen Inschrift Narām-Sîns aufzufassen ist.

Diese Ansicht lässt sich durch die inhaltlichen Rollen der Subjekte des Textes untermauern. Ipḫur-Kiš ist hier offenkundig der allein dominierende Anführer der Großen Revolte: Er lässt Lugalane von Ur wie einen Vasallen zu sich heraufziehen,[63] und ab Z. 8 scheint sogar von einem „Nicht-Herrscher" (*la ma-al-ku*[*m*]), „dem Urukäer" ([*u*]*r?-ki-um*) die Rede zu sein, den Ipḫur-Kiš in sein Königtum einsetzt.[64] Spiegelt sich in diesem diskreditierten Dritten im

---

[62] Die von C. Wilcke, *Coll. Raur.* 1 (1988), 136 Anm. 104 geäußerte, auf den ersten Blick verlockende Idee, Lugalane von Ur auch mit Lugalanemundu von Adab zusammenzubringen, der in der altbabylonischen Fassung der Sumerischen Königsliste (vgl. T. Jacobsen, *Sumerian King List*, 102 f.) und in einem spät-altbabylonisch überlieferten sumerischen fiktionalen *narû* (dem sog. „Lugalanemundu-Text", vgl. H. G. Güterbock, *ZA* 42 [1934], 40–47) überliefert ist, muss wohl als irrig angesehen werden. Es ist nicht ersichtlich, wie der mit der Überlieferung über die altakkadische Zeit fest verbundene König Lugalane in der altbabylonischen Sumerischen Königsliste plötzlich zum König von Adab werden konnte, der sechs Dynastien vor Sargon regiert haben soll. In der jüngst veröffentlichten Ur-III-Fassung der Sumerischen Königsliste fehlt Lugalanemundu und der gesamte bunte Flickenteppich verschiedener vor-akkadischer Dynastien, stattdessen geht der Akkad-Dynastie eine einzige, sehr lange Kiš-Dynastie und eine kürzere Uruk-Dynastie voraus (vgl. P. Steinkeller, *Fs. Wilcke*, 267–292). Dass in diesem Text hingegen die letzten vier Gutäer-Könige einschließlich Tirigan zu einer Adab(!)-Dynastie gemacht werden, ist eine Merkwürdigkeit, die sich m. E. gegen Steinkeller, *ibid.* 269 und 283 f. nur schlecht mit dem Lokalpatriotismus eines adabäischen Schreibers erklären lässt und die Frage nach der generellen Bedeutung Adabs in der Geschichte und der historischen Erinnerung Mesopotamiens aufwirft.

[63] Die Deutung der Verbform im Anfang der Z. 6 ist freilich strittig. Ich lese hier nach einer Erwägung von J. G. Westenholz, *Legends*, 227 mit *elû* im Š-Stamm. Die Lesung Jacobsens mit *še*$_{17}$*-ì-ma* (vgl. *AfO* 26 [1978/79], 3) "Ipḫur-Kīshi was sought after" änderte an obiger Argumentation nichts, zumal Jacobsen selbst einen Rangunterschied beider Könige in *MAD* 1 172 annimmt (vgl. *ibid.* 10 f.). D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 109 möchte das Verb [*na*]-*śi*$_{11}$-'*a*$_{x}$(NI)-*ma* lesen und es mit der alten Subjunktivendung -*a* gebildet verstehen. Es wäre damit asyndetisch konstruiert: „(Als) Ipḫur-Kiš (zum Königtum) erhoben war, . . .". Gegen diese Auffassung spricht, dass mit Westenholz, *ibid.* am Zeilenanfang wohl zuwenig Platz für ein großes Zeichen vorhanden gewesen war; es ist allenfalls ein -*u*- abgebrochen. Westenholz liest [*u*]-*śá-lí-ma* "Ipḫur-Kiš [made] an alliance".

[64] Die Interpretationen der Wörter ab Z. 8 sind sehr unsicher; als gesichert kann zumindest [*ś*]*ar-ru*$_{14}$*-us-súm* . . . *iś-ku-un* „er setzte . . . in sein Königtum ein" gelten.

Bunde Amar-girid von Uruk?[65] Demgegenüber sagt Narām-Sîn in seiner „Große Revolte"-Inschrift, dass Ipḫur-Kiš und Amar-girid beide gleichermaßen von ihren eigenen Leuten zum König erhoben wurden.[66] Überdies hat er gegen Amar-girid sogar erheblich länger zu kämpfen als gegen Ipḫur-Kiš: er kann den Urukäer erst nach sieben Schlachten gefangen nehmen.[67] Die Fokussierung der Führerschaft der Revolte in *MAD* 1 172 auf einen einzigen Gegenkönig entspricht den altbabylonischen Legenden, in denen ebenfalls Ipḫur-Kiš der einzige führende Gegenkönig ist, und scheint bereits hier die kompositorische Freiheit anzuzeigen, mit der die Literatur historische Ereignisse und Begebenheiten umzugestalten pflegt.

3.4. Reflektiert *MAD* 1 172 mündliche Überlieferungen?

Die „kompositorische Freiheit", in der *MAD* 1 172 entstand, näher zu spezifizieren, fällt außerordentlich schwer. Lag sie in der poetischen Kraft eines schreibenden Dichters, der ein Werk verfasste, das dem Schreiberlehrling von *MAD* 1 172 vorgegeben wurde? Oder ist sie vielmehr das Produkt eines mündlichen Überlieferungsprozesses, d. h. verdankt sie sich dem vorausliegenden Dasein der Großen Revolte als Sage? Der Sagenforschung ist es ein altbekanntes Faktum, dass die kollektive Erinnerung, die sich in Erzählungen ausdrückt, dazu neigt, schon bald nach den historischen Erfahrungen diese zu signifikanten Augenblicksereignissen zu komprimieren und narrativ auszudeuten. Es ist unbekannt, wie groß der zeitliche Abstand von *MAD* 1 172 zur Regierungszeit Narām-Sîns ist. Im Extremfall könnte er knapp hundert Jahre betragen, doch reichten schon wenige Jahrzehnte, die genauen Zusammenhänge der Geschehnisse im historischen Bewusstsein verblassen zu lassen. Im Prozess der narrativen Verdichtung spielt auch die geographische Perspektive eine Rolle. Diese Perspektive dürfte auch für *MAD* 1 172 und die gesamte nachfolgende Tradition der Großen Revolte von Bedeutung gewesen sein. So hat in Ešnunna, wo *MAD* 1 172 herstammt, und im Akkadisch sprechenden Norden Babyloniens Ipḫur-Kiš wahrscheinlich einen bleibenderen Eindruck hinterlassen und als König von Kiš möglicherweise eine größere mythisch-sagenhafte Signifikanz gehabt als der König Uruks.

Die Verdichtung der Geschichte in paradigmatischen Gestalten ist für A. Westenholz ein direkter Beweis für den oralen Überlieferungshintergrund der Erzählungen. Im Zusammenhang mit der Diskussion der späteren, altbabylonischen legendarischen Überlieferung über die Akkade-Könige schrieb er:

---

[65] Diese Ansicht vertritt J. G. Westenholz, *Legends*, 228.

[66] Vgl. unten S. 70.

[67] Vgl. oben S. 41 mit Anm. 43 und 44.

> The transfer of deeds to the wrong names, while the events themselves were remembered well enough to be recognizable, proves both the antiquity and the basically oral character of the tradition. (*OBO* 160/3 [1999], 23)

Meines Erachtens ist hier größere Vorsicht angebracht. Gewiss sind sämtliche Themen, Motive und literarischen Mittel der Legenden, die nicht aus Inschriften stammen, entweder einer literarischen oder aber einer mündlichen Tradition entnommen worden. Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass sie lediglich Versatzstücke aus diesen Traditionen darstellen, die die Schreiber kreativ zu neuen Werken zusammenfügten. P. Michalowski charakterisiert die „historische" Überlieferung über die Akkade-Zeit sehr treffend, wenn er schreibt:

> For early Mesopotamian civilizations 'history' was a space that informed the present, and to this end they rewrote Akkad in various ways throughout the centuries. (*Akkad*, 89)

Die Schreiber haben sich in der dichterischen Umgestaltung der historischen Überlieferung kaum minder frei gefühlt wie die mündlichen Erzähler. Ob ihnen die historische Überlieferung dabei verschriftet oder oral vermittelt war, ist im Einzelfall äußerst schwierig zu klären, allein am erzählerischen Mittel der Verdichtung der Geschichte in Gestalten und signifikanten Ereignissen aber nicht festzumachen. Wo die Verwendung einer schriftlichen Quelle zweifelsfrei nachweisbar ist, lässt sich aufzeigen, dass sich die Schreiber keineswegs stets präzise an ihre Quelle hielten; vielmehr weiteten sie sie ihren Zielsetzungen gemäß aus, exzerpierten sie oder strukturierten sie um. Die detaillierte Untersuchung der altbabylonischen Versionen der Großen Revolte, die im nächsten Kapitel vorgenommen wird, wird dies eindrucksvoll aufzeigen. Weitere Beispiele sind die erheblichen Divergenzen in den verschiedenen Versionen der Kuta-Legende und der *Šar tamḫāri*-Erzählung. Ein besonders schlagendes Beispiel „historiographischer Willkür" offenbart sich im Ur-III-zeitlichen Fragment der Sumerischen Königsliste, das jüngst P. Steinkeller veröffentlicht hat: Hier ist die Struktur der Dynastienabfolge eine grundsätzlich andere als in der altbabylonischen Fassung des Werks.[68]

A. Westenholz stützt seine Hypothese einer dominant mündlichen Überlieferung der legendarischen Werke mit der Behauptung, dass die Legenden ihre Stoffe grundsätzlich nicht aus den Inschriften der Akkade-Könige geschöpft

[68] Vgl. oben S. 47 Anm. 62. Dass im Falle der Sumerischen Königsliste gewiss politische Motive die Umgestaltung befördert haben, ist dabei unerheblich. Auch die hier untersuchten legendarischen Werke werden aus den verschiedendsten Gründen umgestaltet worden sein: Um neue oder abweichende Quellen (mündliche oder schriftliche) zu integrieren, um die Erzählung straffer, effektvoller zu gestalten oder auf ein bestimmtes Aussageziel hin zuzuschneiden, oder gleichfalls um politische Ziele mit der Legende zu unterstützen.

haben können.[69] Doch auch das ist keineswegs sicher: Die Große Revolte selbst ist das prominenteste Beispiel für ein Thema, das sich sowohl in den Inschriften wie in den Legenden findet. Weitere legendarische Beispiele, die Westenholz zum Teil auch selbst anführt,[70] sind Sargons Feldzüge gegen Kazallu, Kilikien, Mardaman und dem Zedernwald sowie Narām-Sîns Feldzüge gegen Manum von Makan und Rīš-Adad von Apišal. Alle angeführten Ereignisse, Gegenden, Ortschaften[71] und Personennamen finden sich auch in den Inschriften, obgleich die Feldzüge dort zum Teil anderen Akkade-Königen, die Namen der feindlichen Könige zum Teil anderen Ländern zugeordnet sind. Die Beispiele werden, da sie überwiegend die altbabylonische Tradition betreffen, in Kapitel 4 noch ausführlich besprochen werden.[72] Es ist höchst unwahrscheinlich, dass all diese historischen Ereignisse und Details, die die Akkade-Könige inschriftlich überliefern ließen, zugleich mündliche Sagentraditionen gestiftet haben sollen, auf die dann die Legenden zurückgegriffen hatten. Es gibt zwar auch legendarische Themen und Motive, die in den Inschriften keine Entsprechungen haben – so etwa der Name des Landes Apišal, gegen das Narām-Sîn zieht, das „Land des Ūta-rapaštim", das Sargon erobert (das allerdings, wie es scheint, mit Simurrum identisch ist) oder Sargons Zug durch einen finsteren Wald. Die meisten der Orts- und Personennamen aber, die auch aus den Inschriften bekannt sind, dürften die Legenden aus den Inschriften selbst entlehnt haben. Sie steigerten damit die Historizität des Erzählten; eine mündliche Überlieferung der Ereignisse verbürgen sie damit nicht.[73]

Das Thema der Großen Revolte stellt vielleicht eine Ausnahme dar, da es in der legendarischen Tradition eine starke Verbreitung gefunden hatte. Doch auch hier stimmt eher skeptisch, dass das Thema, ohne Zweifel zuerst in den Inschriften Narām-Sîns literarisch geworden, schon altakkadisch als verschriftete Legende belegt ist, und wirft die Frage auf, ob nicht sogar eine bis in die altakkadische Zeit zurückreichende literarische, d. h. verschriftete Tradition des Erzählstoffs denkbar ist. Diese Frage wird im nächsten Abschnitt diskutiert werden.

Gewiss hat es in allen Epochen der altmesopotamischen Literaturgeschichte eine reichhaltige mündliche Erzählkultur gegeben. Sicherlich werden ihr auch historische Heldensagen angehört haben, die ihren Einfluss auf die verschriftete

---

[69] Vgl. *OBO* 160/3 (1999), 23 mit Anm. 30: "[The tradition] was not derived from the extant Sargonic royal inscriptions [. . .]. At most, there was a marginal influence from the original inscriptions on the wording of some specific passage, or titulary."

[70] Vgl. *ibid*. 23 Anm. 29.

[71] Mit Ausnahme von Apišal; zu Rīš-Adad siehe oben S. 45 Anm. 59.

[72] Vgl. unten S. 222 f.

[73] Eine ähnliche Auffassung vertritt J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 120, wenn er die konkrete Wahl der Ortsnamen in AO 6702 und *TIM* 9 48 für nebensächlich hält: „Peut importe donc la destination exacte, c'est l'exploit militaire lui-même dont les scribes voulaient garder le souvenir."

legendarische Tradition ausgeübt haben. Wie stark dieser Einfluss gewesen ist und auf welchen Gebieten der Erzählung er sich jeweils niederschlug, ist für jeden Einzelfall gesondert zu untersuchen. In den meisten Fällen wird sich das Problem jedoch nicht mit Gewissheit klären lassen.

3.5. Gab es eine verschriftete Überlieferung altakkadischer Literatur?

So geringfügig das Schülertäfelchen *MAD* 1 172 auch ist, so hat es doch erwiesen, dass das Thema der Großen Revolte gegen Narām-Sîn bereits in altakkadischer Zeit literarisch verarbeitet wurde. Ist es möglich, dass das Thema seit altakkadischer Zeit literarisch weitertradiert worden ist? Oder muss zwingend ein mündlicher Sagenkreis um die Große Revolte angenommen werden?

Neben *MAD* 1 172 sind aus präsargonischer und sargonischer Zeit nur sehr spärliche Zeugnisse einer verschrifteten Literatur in akkadischer Sprache[74] über-

[74] Für die semitischsprachigen Texte der präsargonischen Zeit kann aufgrund der Dürftigkeit des Überlieferten nicht mit letzthinniger Gewissheit gesagt werden, ob sie als Akkadisch aufzufassen sind, d. h. ob sie sprachgeschichtlich mit den späteren altakkadischen Dialekten zusammenhängen, oder andere Sprachen repräsentieren. Dass sie ein frühes Akkadisch wiedergeben ist jedoch sehr wahrscheinlich und wird in der Assyriologie bislang auch kaum bestritten. Die in den nord- und westsyrischen Gebieten (Tell Beydar, Mari, Ebla) zu beobachtenden sprachlichen Eigentümlichkeiten der vorsargonischen und sargonischen Zeit deuten allerdings auch auf dialektale Unterschiede, deren Verhältnisse untereinander noch unklar sind. W. G. Lambert, *QdS* 18 (1992), 46 gibt zudem zu bedenken, dass "no doubt there was a certain standard literary idiom in Akkad at this time", so dass z. B. eigentümliche Formen in *ARET* 5 6 und 5 7 nicht der einheimischen Sprache von Ebla (oder einer der Zwischenstationen des Textes auf dem Wege dorthin) entstammen müssen, sondern wahrscheinlicher der literarischen Sprache angehören, die ihrerseits zu älteren und varianten, volleren Formen neigt. Die präsargonischen Weihinschriften, die I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 3–36 versammelt, scheinen mir gegen die Zweifel von B. Groneberg, *RA* 95 (2001), 99 Anm. 14 auch akkadisch zu sein. Sie sind zwar fast gänzlich in sumerischen Logogrammen geschrieben, so dass häufig nicht zu entscheiden ist, ob sie sumerisch oder akkadisch zu deuten sind; in vielen Fällen enthalten sie jedoch eindeutig akkadische Elemente. So mag mit Groneberg LÚ *šè-bum* „Ältester" in Inschrift MP 5 vielleicht noch als Lehnwort erklärbar sein; das regelmäßig erscheinende Suffix in DÙL-*śù* „seine Statue" ist jedoch nur akkadisch zu deuten (vgl. MP 2, 4, 8, 9, 12, 14, 17, 20, 21, 22, 25, 26, 28, 29, 30; vgl. ferner MP 8: TUŠ IGI^{me}-*śù* für *wāšib qidmēšu* „sein Höfling"; MP 25: MU-*śù* „sein Name"; ambivalent dagegen MP 13: ÌR-*śù* „sein Diener"). Ebenso sind die Präpositionen *a-na* (MP 17, VP 12) und *in* (MP 28) klare Zeichen dafür, dass zumindest einige der Inschriften akkadisch zu lesen sind. Zur Diskussion der präsargonischen Dialekte vgl. W. G. Lambert, *QdS* 18 (1992), 41–62; M. Krebernik, *QdS* 18 (1992), 63f.; ders., *OBO*

liefert, sieht man einmal von dem vergleichsweise umfangreichen Corpus Akkade-zeitlicher Königsinschriften ab.[75]

Das besterhaltene akkadische literarische Werk der ED III-Zeit stellt der hymnisch formulierte Šamaš-Mythos *ARET* 5 6 aus Ebla dar, der durch *OIP* 99 326(+)342 aus Tell Abū Ṣalābīḫ dupliziert wird und gewiss von Mesopotamien nach Ebla exportiert wurde.[76] Hinzu tritt der hymnische Nisaba-Mythos *ARET* 5 7, für den ein Duplikat aus Mesopotamien noch aussteht, der aber aufgrund seiner Thematik sicher ebenfalls von dort importiert wurde.[77] Neben diesen Werken sind aus Ebla mehrere ED III-zeitliche Beschwörungen überliefert.[78] Zu nennen ist ferner das von M. Bonechi und J.-M. Durand veröffentlichte ED III-zeitliche literarische Fragment aus Mari.[79]

Aus der Akkade-Zeit selbst ist die poetische Liebesbeschwörung *MAD* 5 8 aus Kiš der am vollständigsten überlieferte akkadische literarische Text.[80] Die übrigen literarischen Texte aus dieser Epoche sind alle sehr fragmentarisch und wie *MAD* 1 172 zuallermeist Schülertafeln. Sie umfassen vor allem Beschwörungen,[81] eine Hymne auf Tišpak[82] und Fragmente, die nicht sicher einer Gattung zugewiesen werden können.[83]

160/1 (1998), 260 ff.; F. Ismail, W. Sallaberger, P. Talon, K. van Lerberghe, *Administrative Documents from Tell Beydar (Seasons 1993-1995). Subartu* II (Brepols, Turnhout 1996).

[75] Einen Überblick über die literarischen Verhältnisse im dritten Jahrtausend, mit Hauptaugenmerk auf das Erscheinen semitisch-sprachiger Literaturwerke, gibt B. Groneberg, *RA* 95 (2001), 97–113. Instruktiv für die Literatur der Akkade-Zeit ist A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 74–78.

[76] W. G. Lambert, *JCS* 41 (1989), 1–33; ders., *QdS* 18 (1992), 41–62; M. Krebernik, *QdS* 18 (1992), 63–149; ders., *OBO* 160/1 (1998), 270 mit Anm. 419 und 320 *sub* 6.

[77] Vgl. die in vorhergehender Anm. genannte Literatur.

[78] Verzeichnet bei G. Cunningham, *"Deliver me from Evil"*, 40–43; 64; 96 f. und 131–159.

[79] M. Bonechi/J.-M. Durand, *QdS* 18 (1992), 151–161.

[80] B. Groneberg, *RA* 95 (2001), 97–113 mit älterer Literatur.

[81] Vgl. A. Westenholz, *OSP* I (= *BiMes* 1, 1975), Nr. 7 (aus Nippur); R. D. Biggs, *Fs. Sjöberg*, 33–36 (ein Text aus Umm al-Hafriyat, Nähe Nippur); *MAD* 1 186 = A. Westenholz, *AfO* 25 (1974–77), 95–100, dort 99 Nr. **10**; aus Ešnunna). Eine Beschwörung ist ferner in dem Brief B. Kienast/K. Volk, *FAOS* 19 (1995), 53 ff. enthalten. Möglicherweise ist auch *OIAC*, Nr. 40 eine Beschwörung, evtl. aber nicht akkadisch (Diyala-Region; vgl. A. Westenholz, *ibid*. 106 oben rechts und *OBO* 160/3 [1999], 74 Anm. 350).

[82] *MAD* 1 192 = A. Westenholz, *ibid*. 102 Nr. **13** (aus Ešnunna).

[83] *MAD* 5 91 = A. Westenholz, *ibid*. 96 Nr. **5** (Hymne oder Gebet, aus Umm-el-Jir); *MAD* 1 181 = A. Westenholz, *ibid*. 98 Nr. **9** (Gebet oder Hymne, erwähnt wird Šamaš; aus Ešnunna). Schließlich ist *MDP* 14, Nr. 90 zu nennen (Ritualanweisung, aus Susa; vgl. A. Westenholz, *ibid*. 106 oben rechts).

Etwa einhundert Jahre vor der Zeit Sargons von Akkade sind somit erste Versuche zu verzeichnen, akkadische Poesie zu verschriftlichen. Mehr noch: Bereits die ältesten greifbaren Texte dieser Art waren unmittelbar nach ihrer Entstehung Teil eines Curriculums geworden, das mitsamt der Schrift in andere Gegenden – im Falle von *ARET* 5 6 und 5 7 nach Ebla – transferiert wurde. In der Zeit der Akkade-Könige ist das Akkadische als Schriftsprache dann massiv gefördert worden. Die akkadischen Königsinschriften dieser Zeit zeigen einen souveränen Umgang mit der akkadischen Sprache in der Schrift, für den die konsequente Anpassung des Schriftsystems an das Akkadische die unabdingbare Voraussetzung gewesen war. Waren die präsargonischen Texte in erdrückendem Maße noch logographisch geschrieben, wurde nunmehr ein echtes akkadisches Syllabar verwendet, um die Sprache durchgängig phonetisch wiedergeben zu können; dieses System stellte gegenüber den früheren Verschriftungsversuchen einen enormen Fortschritt dar.[84] Nicht nur in den Inschriften, auch in Briefen wurde in jener Zeit, vor allem im semitischen Norden, syllabisches Akkadisch geschrieben.[85]

Der Wechsel von der sumerischen in die akkadische Sprache ist Ausdruck eines neuen „akkadischen" Selbstbewusstseins, das in der Akkade-Zeit in vielen kulturellen Bereichen zur Geltung gelangt und in den Inschriften und bildenden Künsten am deutlichsten hervortritt: Inschriften wie Bildwerke setzten sich von den überkommenen sumerischen Formen ab, prägten einen neuen, bewegten Stil und brachten einen zuvor in dieser Form nicht dagewesenen Kult des heroischen, gottgleichen Königs hervor.[86]

Angesichts der Selbstverständlichkeit und Gewandtheit, mit der das neuentwickelte Syllabar für die Wiedergabe des Akkadischen in der Akkade-Zeit verwendet wurde, und angesichts der höchst kunstvoll gestalteten Liebesbeschwörung *MAD* 5 8, die ein Schlaglicht wirft auf die Fähigkeiten, die in der Akkade-Zeit zur Schaffung literarischer Werke in akkadischer Sprache bereitstanden, ist die Annahme nur zu naheliegend, dass es in dieser Zeit eine reichhaltige akkadische Literatur gegeben haben muss. Sie wurde schon oft postuliert. Im Zusammenhang mit den Sargon- und Narām-Sîn-Legenden war W. G. Lambert bisher am entschiedendsten für diese Annahme eingetreten. Die altbaby-

---

[84] Vgl. A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 74. Offensichtlich war das akkadische Syllabar ursprünglich aus der Notwendigkeit heraus entwickelt worden, akkadische Namen wiederzugeben. Noch die präsargonischen Inschriften (vgl. oben S. 51 Anm. 74) geben fast alle akkadischen Wörter und Phrasen in Logogrammen wieder, schreiben aber akkadische Namen gut syllabisch. Der entscheidende Schritt, die für die Namen entwickelten syllabischen Lautwerte konsequent für die Wiedergabe aller akkadischer Wörter im Text zu verwenden, wurde erst unter Sargon von Akkade getan.

[85] Vgl. B. Kienast/K. Volk, *FAOS* 19 (1995).

[86] Die Merkmale dieses Umbruchs stellt treffend A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 75 f. dar.

lonische Narām-Sîn-Legende „Erra und Narām-Sîn", die über längere Passagen den Eindruck einer Bauinschrift oder vielleicht auch einer Königshymne macht, sah er als ein Werk an, das literarhistorisch auf eine authentische altakkadische Vorlage zurückgeht.[87] Er schrieb dazu:

> A cultural revolution accompanied the rise of the Akkad dynasty and it would be surprising if an Akkadian literature did not develop since Akkadian was freely used for royal inscriptions and letters. [. . .] At a time when the kings were being portrayed with the horns normally reserved for gods it is most likely that hymns of praise for them were being composed in Akkadian [. . .]. That none have survived is not surprising when the capital has not been even located, and the following dynasty turned away from the innovations of these kings on the view that their dynasty had been destroyed by the gods because of its impiety. (*BiOr* 30 [1973], 358b)

Lambert erklärte sich mit dieser Hypothese nicht nur das Herkommen des „Erra und Narām-Sîn"-Textes, sondern nahm darüber hinaus an, dass auch der „hymnisch-epische Dialekt", in dem das Werk gehalten ist, in der verschollenen Literatur der altakkadischen Zeit wurzelt.[88]

Auch literarische Themen, Motive und Tropen gaben Anlass für Spekulationen über eine literarische Tradition, die aus der Akkade-Zeit herrührt. So taucht nicht nur das Genre der erwähnten Liebesbeschwörung *MAD* 5 8 in altbabylonischen Liebesbeschwörungen wieder auf; die altakkadische Beschwörung weist zudem in der Bildersprache und Wortwahl enge Parallelen mit seinen altbabylonischen Pendants auf.[89] Spekulativer fallen die Annahmen über akkadische Erzählwerke aus, die auf die sogenannte „Kiš Civilization"[90] der ED II- und III-Zeit zurückgehen und in der Literatur der Akkade-Zeit weitertradiert worden sein sollen: So wurde vom Etana-Epos, das vom ersten König aller Könige aus Kiš erzählt, vermutet, dass es einer literarischen Tradition aus der Akkade-Zeit entstammt – eine Annahme, die sich immerhin auf die bildliche Darstellung dieses Mythos auf einer Reihe altakkadischer Rollsiegel stützen kann.[91]

---

[87] *BiOr* 30 (1973), 358; bekräftigt in *JAOS* 106 (1986), 793–795.

[88] Vgl. *ibid.* Schon W. von Soden führte in seiner grundlegenden Studie zum „hymnisch-epischen Dialekt" mehrere charakteristische Erscheinungen dieses literarischen Idioms auf das Altakkadische zurück, ohne jedoch explizit eine altakkadische hymnisch-epische Literatur zu postulieren; vgl. *ZA* 40 (1931), 163 ff. *passim* und *ZA* 41 (1933), 90 ff. *passim*, dort vor allem 175–177.

[89] Vgl. B. Groneberg, *RA* 95 (2001), 106 ff. Sie hält es für wahrscheinlich, „dass etwa ab der Narām-Sîn-Zeit eine Schreibtradition von akkadischen Literaturwerken begann, deren Werke bisher weitgehend verschollen blieben."

[90] Vgl. P. Steinkeller, *Akkad*, 107–129, mit Literatur S. 117, Anm. 19; A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 29.

[91] Vgl. R. Bernbeck, *BaM* 27 (1996), 159–213; G. Selz, *ASJ* 20 (1998), 135–178, vor allem 156 f. Bernbeck vermutet eine Überlieferung des Mythos durch rituelle Insze-

Die geringen nicht-inschriftlichen poetischen Zeugnisse altakkadischer Dichtkunst sind m. E. ein deutlicher Hinweis darauf, dass es die aus theoretischen Gründen zu vermutende reichhaltige Dichtung der Akkade-Zeit tatsächlich gegeben hat. Da, wie anzunehmen ist, diese Dichtung in akkadischer Sprache zum größten Teil erstmals in der Akkade-Zeit verschriftet wurde, ist es nur zu naheliegend, ihr ursprüngliches Herkommen aus einer mündlichen altakkadischen Dichtkunst vorauszusetzen.[92] Es ist anzunehmen, dass bei diesem Prozess Anpassungen an das Medium der Schrift, an die politischen Bedürfnisse der herrschenden Elite (der Ideologie) und vielleicht auch an erlernte Muster der schriftlichen Dichtkunst, die aus dem Sumerischen herrühren, stattgefunden hatten.

Die entscheidende Frage ist, was mit der altakkadischen Dichtung fernerhin geschehen ist. In der auf die Akkade-Dynastie folgenden Epoche der Gutäerherrschaft über die Ur III-Zeit bis hin zur altbabylonischen Zeit findet sich von ihr praktisch keine Spur. In der Ur III-Zeit, in der wieder an die ideologischen und literarischen Vorbilder angeknüpft wurde, die die sumerische Überlieferung bewahrte, scheint die akkadische Literatur bewusst aus der literarischen Tradition ausgegrenzt worden zu sein – vermutlich, weil sie die Akkade-Dynastie verherrlichte, eine akkadische Mythologie und Ideologie zum Ausdruck brachte und damit nicht dem kulturpolitischen Programm der Ur III-Zeit entsprach. Das schließt allerdings nicht aus, dass im überwiegend akkadisch sprechenden Norden Babyloniens Zeugnisse dieser akkadischen Literatur weiterhin bewahrt wurden – wenn auch nur sporadisch und nicht als Teil des schulischen Curriculums. Die mythischen und historisch-legendarischen Traditionen der Akkade-Zeit müssen somit nicht allein mündlich bewahrt worden sein, wie A. Westenholz und J. G. Westenholz zumindest für die Quellen der Sargon- und Narām-Sîn-Legenden der altbabylonischen Zeit annehmen.[93] Möglicherweise stellt *MAD* 1 172 nur die Spitze eines Eisbergs altakkadischer legendarischer Literaturwerke dar.

---

nierung, d. h. eine letztlich orale Tradition. Selz tendiert ebenfalls zu der Annahme, dass die Erzählung mündlich tradiert und erst in altbabylonischer Zeit erstmals verschriftet wurde (vgl. *ibid*. 156 Anm. 114), schließt die Möglichkeit einer frühen Verschriftung aber auch nicht aus (vgl. *ibid*. 143).

[92] Vgl. z. B. A. Westenholz, *AfO* 25 (1974–77), 108: "The predominantly folkloristic character of the surviving samples [of school texts] suggests an oral medium for the Old Akkadian literature", und ders., *OBO* 160/3 (1999), 74: "We have only the most pitiful scraps of an Old Akkadian written literature that must have existed once [. . .]. But, as in contemporary Sumerian literature, what was written down was surely quite insignificant compared to the rich oral tradition; and often it is difficult to see why what little we have was committed to writing".

[93] Vgl. A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 22–24; J. G. Westenholz, *Oral or Aural?*, 153 f. *sub* 6.

3.6. Zusammenfassung

MAD 1 172 entstand offenbar nicht in direkter Abschrift von einer inschriftlichen Vorlage. Der Text erfüllte als Schülerarbeit vorrangig den Zweck einer Schreiberübung. Das Ziel der Übung mag das Trainieren des Schülers im Verfassen von Königsinschriften gewesen sein,[94] doch ist diese Annahme angesichts der Unterschiede zu den authentischen Inschriften der altakkadischen Zeit nicht sehr wahrscheinlich. Zudem ist darauf hinzuweisen, dass noch nicht einmal sicher entschieden werden kann, ob *MAD* 1 172 wirklich die Form der Königsinschrift zu imitieren sucht, da der kurze Text keine inschriftentypische Elemente wie längere Titulaturen, Dedikationen, das *inu–inūmīšu*-Schema[95] oder Fluchformeln enthält. Sofern der Text der Versuch einer fiktionalen Königsinschrift darstellt, wäre er das früheste überlieferte Beispiel dieser Gattung, doch lässt sich diese Vermutung nicht verifizieren.

Es scheint in *MAD* 1 172 um das Verschriften eines vom Lehrer diktierten oder vom Schüler memorierten Textes gegangen sein. Dieser diktierte oder memorierte Text baute dann entweder auf eine bekannte, mündlich tradierte Sage auf, oder er stellte eine freie Gestaltung aus Versatzstücken der literarischen Überlieferung dar. Wenn auch kein sicheres Urteil in dieser Frage möglich ist, so ist es mir doch am wahrscheinlichsten, dass *MAD* 1 172 sowohl mündlich Überliefertes als auch Literarisches in sich vereinigte. Das Sujet der Großen Revolte dürfte vor allem durch eine massive königliche Propaganda, von der heute noch die Inschriften Narām-Sîns zeugen, inspiriert worden sein. Sowohl mündliche Erzählungen und Lobgesänge und wie auch verschriftete Heldenepen und Legenden sind als Teil dieser Propaganda vorstellbar. So scheint der Anstoß zur Verschriftung von *MAD* 1 172 aus dieser allgemein verbreiteten, mündlichen Propaganda hergerührt haben. In der Folge hat das Sujet in der Literatur jedoch anscheinend nicht mehr den Kontakt zur literarischen Tradition über die Große Revolte verloren, zu der in altbabylonischer Zeit auch, wie das folgende Kapitel zeigen wird, die altakkadischen Inschriften gehört haben. Ebenso scheint die Konzentration der Revolte auf einen einzigen Gegenkönig Ipḫur-Kiš der Sage entnommen zu sein; es lässt sich jedoch auch hier nicht ausschließen, dass diese Verdichtung der historischen Geschehnisse auf einen schreibenden Poeten zurückgeht. Der Name Lugalane schließlich nimmt sich wie ein literarisches Versatzstück aus „Ninmešara" aus – eine sagenhafte Überlieferung des Namens nach Ešnunna erscheint eher unwahrscheinlich.

---

[94] So S. Tinney, vgl. oben S. 37 mit Anm. 22.
[95] Vgl. dazu unten S. 325.

Das Voraussetzen mündlicher Sagen über die Könige Sargon und Narām-Sîn, die bereits in altakkadischer Zeit entstanden wären, würde die „sagenhaften" Überschüsse in *MAD* 1 172 und auch in den späteren keilschriftlichen Legenden, die sich weder aus inschriftlichen noch aus literarischen Quellen herleiten lassen, erklären können. Gleichwohl bleibt diese Hypothese unbeweisbar; sie lässt sich auch mit dem *MAD* 1 172-Text kaum erhärten. Wo immer von mündlichen Quellen, die im Hintergrund der Erzähltexte standen, ausgegangen wird, kann nie ausgeschlossen werden, dass es sich bei den erzählerischen Freiheiten um schöpferische Leistungen eines mit den traditionalen Erzähltechniken vertrauten Schriftgelehrten handelt, der das ihm bekannte Repertoire der literarischen Überlieferung rekombinierte und zu neuen poetischen Aussagen gestaltete. Es ist unbekannt, wie eng der Kontakt der oralen Kultur mit der Schriftkultur über die Epochen jeweils gewesen ist. Stellt man jedoch die gleichzeitig überall zu beobachtenden engen Kontakte zur literarischen Tradition in Rechnung, die letzten Endes im engen Verhältnis zur altakkadischen Königspropaganda und ihren überlieferten Relikten, den Statuen, Stelen und Monumenten zu sehen ist, ergibt sich ein Bild, das der literalen Kultur Mesopotamiens vollauf entspricht: Die literarische historische Überlieferung war, bei aller möglicher Beeinflussung aus der Mündlichkeit, stets ein integraler Bestandteil der gesamten literarischen Tradition. Wurden aus der Mündlichkeit neu hinzutretende Sujets oder Themen in diese Tradition integriert, wurden sie ihr entsprechend umgeformt und eingepasst. Mündlichkeit und Schriftlichkeit stellen sich somit stets, auch schon in *MAD* 1 172, als ein Ineinander beider Bereiche dar.

Kapitel 4

Die Große Revolte gegen Narām-Sîn in der altbabylonischen Literatur

Im Folgenden soll untersucht werden, in welcher Gestalt das Sujet der Großen Revolte, das legendarisch erstmals in *MAD* 1 172 fassbar wurde, in altbabylonischer Zeit wiederkehrt. Hierbei sind zunächst zwei Traditionen voneinander zu unterscheiden.

Die eine Tradition lehnt sich stark an das von den authentischen Inschriften Narām-Sîns Berichtete an, erzählt demgemäß von einer Großen Revolte im eigenen Herrschaftsbereich des Königs. Die Revolte kann stark überzeichnet werden, so dass unter den Revoltierenden die Länder Namar, Apišal, Mari, Marḫaši, Mardaman, Makan erscheinen können;[1] im Kern bleibt die Revolte aber eine *mesopotamische* Revolte, mit Kiš als Hauptkontrahenten, unterstützt von Uruk, Umma und Nippur.[2] Formal ist diese Tradition dadurch gekennzeichnet, dass sie sich bemüht, als authentische Inschriften zu erscheinen.

Die andere Tradition wird allgemein als die „Kuta-Legende" bezeichnet.[3] In ihr wird die Konstellation, nach der Narām-Sîn gegen eine militärische Übermacht zu bestehen hat, ins Mythische übersteigert. Die Feinde sind nunmehr fürchterliche, zum Teil nicht-menschlich oder dämonisch anmutende Horden, die aus fernen Gegenden außerhalb Mesopotamiens einfallen. Die Erzählung ist wesentlich mit den Göttern befasst: Sie thematisiert Narām-Sîns Achtung vor den göttlichen Omina, und es treten die Götter auch als handelnde Figuren auf. Auch die Kuta-Legende lehnt sich formal an das Vorbild authentischer Inschriften an, indem sie vorgibt, ein authentischer *narû* zu sein und mit einer Botschaft an den künftigen Leser der Inschrift endet. Insgesamt sind die formalen Parallelen zur Inschriftengattung jedoch deutlich schwächer und z. T. auch

---

[1] Vgl. unten S. 80 ff.

[2] Vgl. unten S. 81.

[3] Die Bezeichnung ist allgemein etabliert und prägnanter als J. G. Westenholz' Vorschlag „Narām-Sîn und die feindlichen Horden", auch wenn sie ein forschungsgeschichtliches Relikt darstellt.

gebrochen.[4] Die Kuta-Legende ist offensichtlich dem Sujet der Großen Revolte entsprungen, hat sich davon aber schon altbabylonisch so weit entfernt, dass sie als eigenständig aufgefasst werden muss.[5]

Hier soll nur die andere Tradition, die die Große Revolte gegen Narām-Sîn erzählt, literarhistorisch untersucht werden. Neben *MAD* 1 172 gehören zu dieser Tradition drei Erzählungen aus altbabylonischer Zeit und eine Erzählung in hethitischer Sprache aus Ḫattuša, die in die mittelhethitische Zeit datiert.

– „Die Große Revolte gegen Narām-Sîn" (Text 4)[6]
– „Die zehnte Schlacht" (Text 5)
– „Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn" (Text 6)
– „17 Könige gegen Narām-Sîn" (hethitisch, Text 7)

Während Text 6 inhaltliche wie formale Parallelen sowohl zu Text 4 wie auch zur Tradition der Kuta-Legende aufweist, dürfte er doch eine Fassung des Große-Revolte-Sujets darstellen. Mit ihr hängt literarhistorisch die hethitische Fassung Text 7 eng zusammen. Text 5 schließlich ist ein kleines Schülertäfelchen mit nur wenigen Auszugszeilen, von denen nicht einmal sicher ist, ob sie zu derselben Erzählung zu rechnen sind. Es weist jedoch stärkere Parallelen zu Text 4 als zu den Texten 6 und 7 auf.

Text 4 ist in zwei Textzeugen überliefert, von denen der eine in Mari ausgegraben, der andere durch den Kunsthandel erworben wurde und unbekannter Herkunft ist. Beide Texte werden hier der Edition von A. K. Grayson und E. Sollberger gemäß mit den Sigla **G**(enf) und **M**(ari) bezeichnet.[7] Der Genfer Text MAH 10829 ist unbekannter Herkunft und nach dem Namen des Erstherausgebers auch als „Boissier-Text" bekannt; er umfasst 38 Zeilen. Der Text aus Mari A 1252 + M. 8696 hat jüngst mit der Veröffentlichung eines Zusatz-

---

[4] Vgl. dazu unten S. 171–173 und 176 ff.

[5] Eine Reihe von Erzählmotiven der Kuta-Legende entstammen gewiss dem Werk „Fluch über Akkade", so vor allem die überhebliche Zeichnung des Königs, der unwillig ist, sich der göttlichen Ratschlüsse zu beugen; auch die lange Schilderung des Unheils, das mit den Guti-Horden über das Land hereinbricht, erinnert stark an die Unheilsschilderung am Ende der Kuta-Legende. Zugleich ist anzunehmen, dass die historische Erfahrung der Kriege gegen die Guti in der literarischen Tradition mit dem bereits existenten Thema der Großen Revolte vermengt worden ist, als „Fluch über Akkade" Gestalt annahm. Es ist zu beachten, dass in der Kuta-Legende Narām-Sîn am Ende erfolgreich hervorgeht – ein Moment der Große-Revolte-Thematik –, während in „Fluch über Akkade" die Vernichtung seiner Dynastie erzählt wird. Vgl. dazu J. S. Cooper, *Curse*, 17 f.

[6] Die Textnummern beziehen sich auf den Textkatalog, vgl. oben S. 16 ff.

[7] Vgl. A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 103–128. Der dort edierte dritte Text BM 79987 (**L**) ist der oben angeführte Text 6.

fragments durch D. Charpin eine bedeutende Ergänzung erfahren.[8] Charpin zufolge ist die Mari-Tafel höchstwahrscheinlich zur Zeit Šamši-Adads I. (1813–1781 v. Chr.) verfasst worden, der sich selbst als „König von Akkade“ bezeichete und auch selbst in Akkade gewesen ist.[9] Auf der Vorderseite des Textes sind 26 Zeilen, auf der Rückseite 15 Zeilen erhalten.

Formal und inhaltlich lehnen sich beide Textzeugen besonders eng an eine authentische Weihinschrift Narām-Sîns an, die ausführlich von der Großen Revolte und ihrer erfolgreichen Niederschlagung durch den König berichtet. Diese Inschrift ist in drei altbabylonischen Abschriften überliefert.[10] Der originale Inschriftenträger ist verschollen; dem Schluss des Textes zufolge war er auf einem Gefäß von einem Scheffel (60 Liter) Fassungsvermögen angebracht gewesen, das dem Gott Enlil in Nippur gestiftet gewesen war.[11] Mit geschätzten 950 Zeilen[12] ist die Inschrift der längste zusammenhängende Text der altakkadischen Zeit, der der Forschung bisher bekannt wurde.

Im Folgenden sollen **G**, **M** und die authentische Große Revolte-Inschrift Narām-Sîns miteinander verglichen werden, um ihre literarhistorischen Zusammenhänge zu analysieren. Aus den Ergebnissen können dann Folgerungen für die Überlieferung der legendarischen Traditionen über die Große Revolte gezogen werden. Um diese in einen Zusammenhang mit der allgemeinen legendarischen Tradition zu stellen, werden in einem letzten Schritt weitere Sargon- und Narām-Sîn-Legenden auf ihre Zusammenhänge mit den authentischen Inschriften befragt werden.

---

[8] Vgl. D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 9–18. **M** ist dort vollständig neu ediert worden. Vgl. dazu die Bearbeitung bei J. G. Westenholz, *Legends*, 230–245 sowie unten S. 330 ff.

[9] Vgl. D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 17.

[10] Diese sind: **1.** N 3539 (vgl. P. Michalowski, *JCS* 32 [1980], 233 ff.) + *PBS* 5 37 + *PBS* 5 36; **2.** *BT* 1 (vgl. R. Kutscher, *Brockmon Tablets*, 13–48; 110 f. und 118 f.); **3.** HS 1954+1955+2499+2506 (vgl. C. Wilcke, *ZA* 87 [1997], 11–32). Der Zusammenhang der beiden ersten Texte mit dem dritten ist erst jüngst von C. Wilcke, *l.c.* und W. Sommerfeld, *Fs. Oelsner*, 419–436 erkannt worden. Für Bearbeitungen der Texte vgl. neben den Arbeiten Wilckes und Sommerfelds: I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 226–243 (Nar. C 1); dazu B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 352 f. und *ibid.* 360–384 (Nar. C 20–30); D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 103–108 und 90–99 (E2.1.4.6+E2.1.4.2+E2.1.4.3), dazu ders., *BiOr* 48 (1991), 378–402.

[11] Vgl. C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 21 f. Der Ort der Stiftung ist im Text abgebrochen, ergibt sich jedoch aus der Herkunft der Texte 1. und 3. aus Nippur (zur Provenienz von 3. vgl. B. Foster, *ARRIM* 8 [1990], 25). Text 2. dürfte ebenfalls aus Nippur stammen.

[12] Vgl. C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 19.

4.1. Die Große-Revolte-Legende im Vergleich zur authentischen Große-Revolte-Inschrift Narām-Sîns

Text **G** läuft in seinen ersten drei Zeilen fast wortgetreu mit den ersten zehn Zeilen der Narām-Sîn-Inschrift parallel. Beide Passagen werden hier gegenübergestellt, wobei in der Übersetzung von **G** die Abweichungen in Fettdruck markiert werden:

Fragment **N 3539 + *PBS* 5 37**[13]

i 1	^{d}*En-líl*	Enlil,
i 2	*il-śu*	sein Gott,
i 3	*Ìl-a-*ba_4	Ilaba,
i 4	*eṭel* (guruš)[14] *ì-li*	der junge Krieger der Götter,
i 5	*⸢il⸣-la-* *at-sú*	sein Clan:
i 6	[*Na*]*-ra-am-* [^{d}]*Suen* (suen)	[Na]rām-Sîn,
i 7	[*d*]*a-núm*	der [S]tarke,
i 8	[*śa*]*r* ([lu]gal)	[K]önig
i 9	[*ki-ib-r*]*a-tim*	der [vie]r [Weltu]fer,
i 10	[*ar-ba-i*]*m*	[. . . . . .]

[13] Vgl. Kopie P. Michalowski, *JCS* 32 (1980), 243 und (ab Zeile i 7) *PBS* 5 37. W. Sommerfeld, *Fs. Oelsner*, 420 Fn. 2 hält den von Michalowski angenommenen Join beider Fragmente für ausgeschlossen, da Spuren des unteren Waagerechten von EN aus Z. i 6 in beiden Textkopien vorhanden sind. In ihnen erscheint diese Spur jedoch jeweils exakt auf der Bruchkante, so dass der Join durchaus möglich ist. Sommerfeld schlägt dagegen vor, das Fragment *PBS* 5 37 in das Loch in *BT* 1 Rs. Kol. v′ nach Z. 7 einzupassen. Von den Zeichenanschlüssen her möglich, scheint mir allerdings das Foto bei R. Kutscher, *Brockmon Tablets*, 111 eher dagegen zu sprechen, da dort an entsprechender Stelle noch eine abgeriebene Erhebung im Ton zu sehen ist, die ein Stück von der Tafeloberfläche zu sein scheint. Wie dem auch sei: Phraseologisch ist die Ergänzung beider Textstellen mit *dannum śar kibrātim* ʻ*arba*ʼ*im* unstrittig.

[14] D. Frayne, *BiOr* 48 (1991), 383 mit Anm. 13 und *JAOS* 112 (1992), 630 möchte aufgrund der von ihm kollationierten Beischrift a der Sargon-Inschrift C 3 bei I. Gelb / B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 169: *⸢Ìl⸣-a-⸢*ba_4*⸣* ⸢KALA⸣-G[A] *ì-⸢li*!⸣, KAL hier im Sinne von *dannum* „der Mächtige“ interpretieren. M. E. wiegen die Einwände von B. Kienast, *FAOS* 8 (1994), 346 gegen diese Lesung schwerer: *dannum* wird in den altakkadischen Inschriften immer syllabisch geschrieben und im Akkadischen sonst nirgends mit abhängigem Genitiv verwendet. Der altbabylonische Kopist der Sargon-Inschrift C 3 hat somit KAL fälschlich als *dannum* interpretiert und seine Fehllesung entsprechend mit GA vervollständigt.

Text **G**[15]

1 [^{d}*E*]*n-líl issu* (á-*sú*) *Ìl-a-ba*$_{4}$ *e-ṭel i*[*lī*] (d[ingir^{meš}]) [∅]
2 *Na-ra-am-*^{d}*Sîn* (suen) *šarrum* (lugal) *da-an-nu-⌜um⌝ šar* (lugal) *A-kà-dè*^{ki}
3 *šar* (lugal) *ki-ib-ra-a-at ar-ba-i*

1 [E]nlil, seine **Kraft**, Ilaba, der junge Krieger der G[ötter ∅:]
2 Narām-Sîn, der starke **König**, **König von Akkade**,
3 König der vier Weltufer, . . .

Die Abhängigkeit der literarischen Bearbeitung von der Königsinschrift ist evident. Die Abweichungen lassen sich dabei problemlos erklären.[16] So ist Á-*sú* gewiss eine Verlesung von *il-śu*, da sich die Formen der Zeichen Á und IL zuweilen recht ähnlich sein können.[17] *il-la-at-sú* hat, wenn es nicht noch eng auf den Tafelrand gequetscht worden war, in **G** wahrscheinlich gefehlt; möglicherweise war dem altbabylonischen Autor der Zusammenhang des Wortes *illatu* „Clan, Gruppe, Sippe" mit dieser Passage nicht mehr klar, so dass er es einfach ausließ. Die Abwandlung des Epithetons *dannum* zu *šarrum dannum* ist eine Modernisierung entsprechend der seit der späteren Ur III-Zeit geläufigen Formulierung.[18]

Der Titel *šar Akkade* ist in der Anfangspassage der „Großen Revolte"-Inschrift nicht enthalten. Er erscheint in den überlieferten Teilen der Inschrift erst im letzten Viertel des Textes. C. Wilcke hat in seiner Neubearbeitung des entsprechenden Textzeugen (HS 1954+) zeigen können, dass der Text **G** vom Titel *šar Akkade* an nach eben dieser späteren Passage der „Großen Revolte"-Inschrift gestaltet ist.[19] Sie lautet:

[15] Vgl. Kopie G. Dossin *apud* A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 109.
[16] Vgl. hierzu P. Michalowski, *JCS* 32 (1980), 235; S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 3–6.
[17] M. E. ist gegen S. Tinney, *ibid.* 4 a hier nicht zu *il*!*-su* zu emendieren, da dies der altbabylonisch zu erwartenden Schreibung *il-šu* zuwiderliefe; vgl. dazu den Kommentar S. 322 *sub* 2.
[18] Vgl. P. Michalowski, *JCS* 32 (1980), 235 unten. *šarrum dannum* ist seit Šū-Sîn, das sumerische Äquivalent lugal-kalaga seit Amar-Sîn von Ur belegt.
[19] Die Parallele zwischen beiden Passagen hatte schon S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 4 f. beobachtet, konnte aufgrund der älteren Bearbeitungen jedoch nur eine vage Übereinstimmung feststellen; vgl. dazu unten S. 66 Anm. 26.

Text **HS 1954+** Kol. viii 16 ff.[20]

16	*Na*-<*ra-am*>-	Narām-
	^{d}<*Suen* (suen)>	Sîn,
17	*da-núm*	der Starke,
18	*in śí-ip-rí*	„im Auftrage
19	^{d}*Ištar* (inanna)	der Ištar“
20	*śum-śu*	ist sein Name,
	————————————[21]	————————————
21	*śar* (lugal)	König
22	*A-kà-dè*^{ki}	von Akkade
23	*ù*	und
24	*śar* (lugal)	König
25	[*ki-ib*]-<*ra-tim*>	[der vier]
26	[*ar*]-<*ba-im*>	[Weltufer,]
27	[*mu-ta-w*]*i*	[der sich besprich]t
28	[^{d}*Išta*]*r* ([inann]a)	[mit Išta]r-
29	[*An-nu-ni-ti]m*	[Annunītu]m,
30	[*pa*$_4$-*ši*]*š*	[Gesalbte]r [Priester]
	[*An*]*im* ([an]-⸢*nim*⸣)	des ⸢Anum⸣,
31	*iššiak* (ensí)	Stadtfürst
32	^{d}*En-líl*	des Enlil,
33	*šakkanak* (gìr-nitá)	Gouverneur
34	*Ìl-a-ba*$_4$	des Ilaba,
35	*rābiṣ* (maškim-gi$_4$)	Wächter
36	*bú-ra-at*{-⸢*tim*⸣}[22]	der Quellen
37	*Ir-ni*-[*na*^{íd}]	des Irni[na,]
38	[*Idiqlat* (idigna)^{íd} (?)]	[des Tigris (?)]
39	[*ù* (?)]	[und (?)]
40	[*Purattim* (buranun^{íd}-*tim*) (?)]	[des Euphrats (?),]
Kol. ix		
1	*mu-kí-in*	der die Fundamente
2	*iśdī* (suḫuš-suḫuš)	Akkades
3	*A-kà-dè*^{ki}	befestigt,
4	*mu-śu-ṣi*	der Stärke

[20] Vgl. C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 24.
[21] Zu dieser Trennlinie und ihrer Funktion vgl. unten S. 77.
[22] Diese Verschreibung ist mit Wilcke, *ZA* 87 (1997), 30 vermutlich eine Fehllesung der Zeile als *Purattim*.

5	*dú-un-nim*	gegen
6	*a-na*	alle
7	*kà-la*	Könige
8	*śarri* (lugal!-*rí*)[23]	ausstrahlen lässt;[24] . . .

Die Ergänzungen folgen der Bearbeitung von C. Wilcke.[25] Sie sind konform mit Text **G** und passen auf die wenigen erhaltenen Spuren. Dass der Text **G** sich in den Zeilen 2–9 an dieser Passage der „Großen Revolte“ orientiert hat, ist damit äußerst wahrscheinlich:

2 . . . *šar* (lugal) *A-kà-dè*^{ki}
3 *šar* (lugal) *ki-ib-ra-at ar-ba-i*
4 *mu-ta-wi Ištar* (U-DAR) *ù An-nu-ni-tum*
5 *pa-ši-iš A-nim šakkanak* (gìr-nitá) ^{d}*En-líl*
6 *iššiak* (ensí) *Ìl-a-ba*$_4$
7 *ra-bi-iṣ bu-ra-at* ^{íd}*Ir-ni-⸢na⸣*
^{íd}*Idiqlat* (idigna) *ù* ^{íd}*Purattim* (buranun-na)
8 *mu-še-ṣi du-⸢un-ni⸣-is-⸢sú⸣*
9 *a-na ka-la ⸢šar-ri⸣*

2 . . . König von Akkade,
3 König der vier Weltufer,
4 der mit Ištar **und** Annunītum spricht,
5 gesalbter Priester des Anum, **Gouverneur** des Enlil,
6 **Stadtfürst** des Ilaba,
7 Wächter der Quellen des Irnina, Tigris und Euphrat,
8 f. der **seine** Stärke gegen alle Könige ausstrahlen lässt; . . .

Der Verfasser der literarischen Bearbeitung der „Großen Revolte“ hat sich wesentlich stärker an der originalen Inschrift orientiert, als dies bislang erkennbar war. Die Wahl der verschiedenen Titel und Epitheta Narām-Sîns gibt keine Rät-

[23] LUGAL erscheint nach Kopie wie IN. Wilcke umschreibt hier mit *šar*!-*rí* (wohl gemeint: *šàr*!-*rí*).
[24] C. Wilcke, *ibid.* 28 übersetzt diese Phrase mit: „der Macht verleiht (hinausgehen lässt) allen Königen“. Statt von der Stärkung anderer Könige dürfte hier jedoch vielmehr von der eigenen Macht Narām-Sîns die Rede sein; so jedenfalls hat der Autor von **G** die Stelle verstanden, wie das auf den König verweisende Pron.-Suffix an entsprechender Stelle (*du-⸢un-ni⸣-is-⸢sú⸣*) erweist.
[25] Vgl. dazu C. Wilckes Kommentar, *ibid.* 19 mit Fn. 42 und 29 f.

sel mehr auf – sie sind direkt der Weihinschrift Narām-Sîns entnommen.[26] Es ließe sich zwar annehmen, dass der Autor von **G** die Titel und Epitheta dem entsprechenden, immer wiederkehrenden Repertoire altakkadischer Inschriften entnommen hatte.[27] Da jedoch der Text **G** noch weitere Entlehnungen aus der Inschrift von der „Großen Revolte" aufweist, wie noch gezeigt werden wird, wird diese Vermutung unwahrscheinlich.

Die Abweichungen sind geringfügig. So werden Ištar und Annunītum hier als zwei verschiedene Gottheiten aufgefasst. Die Titel *šakkanakku* und *iššiakku* wurden in ihrem Bezug auf die Gottheiten Enlil und Ilaba vertauscht. Als Erklärung böte sich an, dass der altbabylonische Autor von **G** den Titel *iššiak Enlil* für unpassend hielt, da Narām-Sîn ja nicht Stadtfürst von Nippur, sondern von Akkade gewesen ist, als dessen Lokalgottheit er stattdessen Ilaba zuordnete. Die Formulierung *dunnissu* gegenüber *dunnim* schließlich ist lediglich eine Verdeutlichung des Textsinns.[28]

Nach der eben zitierten ausführlichen Titulatur des Königs fährt die Weihinschrift mit einem Passus fort, der zu einer Zusammenfassung der zuvor erzählten Geschehnisse überzuleiten scheint. In ihm ist die Rede davon, wie „alle vier Weltufer" gegen Narām-Sîn feind wurden. Die Ergänzungen folgen auch hier der Bearbeitung C. Wilckes:

---

[26] Damit entfallen eine Reihe von Schwierigkeiten, die sich noch für S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 4 f. bei seinem Vergleich der ersten neun Zeilen von **G** mit zitierter Passage aus HS 1954+ ergaben. Tinney war der Zusammenhang zwischen N 3539 + *PBS* 5 37 und HS 1954+ noch unbekannt. Zudem weicht seine sich auf ältere Bearbeitungen stützende Lesung von HS 1954+ verschiedentlich von der hier gebotenen ab, wodurch die Abhängigkeit **G**s von HS 1954+ nicht so deutlich hervortrat. Die Beobachtung, dass **G** viel extensiver aus einer einzigen authentischen Inschrift abgeschrieben hat als bisher vermutet, wirft auch ein anderes Licht auf Tinneys Schlussfolgerungen in Bezug auf **G**. So ist es fraglich, ob der Autor von **G** eine konkrete Absicht damit verfolgte, am Anfang seines Textes zahlreiche Titel aufzuhäufen, die mit dem Wort LUGAL bzw. mit verschiedenen Götternamen gebildet sind, wie Tinney annimmt (*ibid.* 5: "The focus in **G** is arguably more on the kingship of Naram-Sin – and in turn on kingship as a whole – than on Naram-Sin himself"). Beide Erscheinungen dürften einfach eine Folge aus der Kompilation zweier Passagen der authentischen Inschrift darstellen. Die vordergründige Absicht, die mit der Kompilation verfolgt wurde, lag m. E. lediglich darin, die in der Inschrift vorgefundene Titulatur Narām-Sîns vollständig am Textanfang zusammenzutragen.

[27] Vgl. etwa die häufig wiederkehrenden Titel Sargons *pašīš Anim* und *iššiak Enlil*, die einem Schreiber, der altakkadische Inschriften gelesen und abgeschrieben hatte, später auch ohne konkrete inschriftliche Vorlage geläufig gewesen sein konnten: I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 170 f. (Z. 7 und 10 f.); 174 f. (Z. 7 ff.) und 157 (Z. 7 und 10 f.).

[28] Die altbabylonische Schreibung *du-un-ni-is-sú* birgt freilich Probleme, die im Kommentar S. 324 f. diskutiert sind.

HS 1954+ Kol. ix 9 ff. und ***CBS*** **5 36** Rev. ii′ 1 ff.

9	*ša* ⸢*iś*?-*tum*?⸣			Was ⸢seit (?)⸣
10	[*da*?-*a*]*r*?			[Bestehe]n (?)
11	[*śi-ki-t*]*i*			[der Men]sch-
12	[*n*]*i-śì*			[h]eit (?) –[29]
13	⸢*na*⸣-*kà-ar*			das Feindwerden
14	*ni-śì*			der Menschen
15	*ki-ib*-<*ra-tim*>			aller vier
16	*ar*-<*ba-im*>		(Bruch)	Weltufer
17	*iś-ti-* *ni-iś*	1′	*i*[*ś-ti-* *n*[*i-iś*]	zusammen –[30]
18	*śar in śar-rí*	2′	*śar i*[*n śar-rí*][31]	kein König
19	*ma-na-ma*	3′	*ma-na-ma*	unter den Königen
20	*la i-mu-ru*	4′	*la i-mu-ru*	je gesehen hat:
21	*ì-nu*	5′	*ì-nu*	zur Zeit, da
22	*Na*-<*ra-am*>- ^{d}<*Suen* (suen)>	6′	*Na-ra-am-* ^{d}*Suen* (suen)	Narām- Sîn,
23	*da-nim*	7′	*da-nim*	der Starke,
24	*in śí-ip-rí*	8′	*in śí-ip-rí*	„im Auftrage
25	^{d}*Ištar* (inanna)	9′	^{d}*Ištar* (inanna)	der Ištar war“,[32]
26	*kà-lu*$_5$- *ma*	10′	*kà-lu*$_5$- *ma*	wurden sie ihm alle,
27	*ki-ib*-<*ra*>-⸢*tum*⸣	11′	*ki-ib-ra-tu*[*m*!]	die vier
28	⸢*ar*⸣-[*ba-um*]	12′	*ar-ba-u*[*m*]	Weltufer
29	*iś*-[*ti*]- *ni*-⸢*iś*⸣	13′	*iś-ti-* *ni-iś*	zusammen

[29] Dieser Passus ist von C. Wilcke entsprechend Z. 1 ff. der Narām-Sîn-Inschrift Nar. C 5 über die Armānum-Ebla-Kampagne ergänzt worden; vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 255 mit B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 359 und D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 132 ff.: *ša iś-tum da-ar śí-k*[*i*]-*ti ni-śì*!(ÁB) *śar in* ⸢*śar*⸣-*rí ma-na-ma Ar-ma-nam*^{ki} *ù Eb-la*^{ki} *la u-śa-al-pi*$_5$-*tu* „Was seit Bestehen der Menschheit kein König unter den Königen (vermochte, nämlich) Armānum und Ebla brandzuschatzen . . .“ Wilckes Ergänzung passt auf die Spuren.

[30] Die Parenthese Z. 13–17 wird in der Übersetzung von C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 28 ausgelassen.

[31] Der Platz für diese Ergänzung ist in *CBS* 5 36 recht knapp – evtl. ist ein Zeichen ausgelassen worden.

[32] D. h. auf einem Feldzug. Zum Genitiv *dannim*, abhängig von der temporalen Präposition *inu*, vgl. oben S. 43 Anm. 50.

30	*i-kir*$^{!}$(ḪA)-<*a*>-*ni*-[33] *śú-ma*	14′	*i-kir*$^{!}$(ḪA)-<*a*>-*ni*- *śú-ma*	feindlich und
31	[*i*]*m-ḫu*- [*r*]*u-nim*	15′	*im-ḫu-ru*- *ni*[*m*]	traten ihm entgegen.

Im Anschluss folgt noch gut eine Kolumne, in der gleichfalls knapp zusammengefasste Berichte geboten werden (dazu unten), dann schließt bereits die Dedikation mit Fluchformel an.

Auch **G** greift an diesem Punkt das Thema der Revolte aller vier Weltufer gegen Narām-Sîn auf und geht damit erst *in medias res*; jedoch fasst **G** das Thema wesentlich knapper und richtet sich dabei offensichtlich nach der Formulierung *ì-nu ki-ib-ra-tum ar-ba-um iś-ti-ni-iś i-kir*(GIR)-<*a*>-*ni-śu*$_4$, die aus der Bassetki-Inschrift[34] und der Steintafel-Inschrift Narām-Sîns[35] belegt ist und wahrscheinlich auch bei der längeren Passage HS 1954+ ix 21 ff. Pate gestanden hatte. **G** formuliert ab hier also freier. Ab Z. 12 setzt dann auch der altbabylonische Text **M** aus Mari ein.

G		**M**	
10	*i-nu-ma ki-ib-ra-at ar-ba-i*		
11	*iš-ti-ni-iš ib-ba-al-ki-tu-ni-in-ni*		(Oberer Tafelrand erhalten)
12	*Kīši* (kiš)^{ki} *Kutû* (gú-du$_8$-a)^{ki} *Ti-wa*^{ki} *Ú-ru-mu*^{ki}	1	[*Ki-ši*^{ki} *Ku-tu*]-*ú*^{ki} *Ti-wa*^{ki} *Wu-ru-mu*[^{ki}]
13	*Ka-zal-lu*^{ki} *Girí-tab*^{ki} *A-pi-a-ak*^{ki}	2	[*Ka-zal-lu*^{ki} *Gi-r*]*i-it-tab*^{ki} *A-pí-wa-a*[*k*^{ki}]
14	*Ib-ra-at*^{ki} *Dil-bat*^{ki} *Uruk* (unu)^{ki} *ù Sippar* (zimbir)^{ki}	3	[. . .] . . . [. . . . . *D*]*i-il-ba-at*^{ki}
		4	[(×) × × B]I$^{?ki}$ *Ú*-⸢*ru*⸣-[*u*]*k*^{ki} *ù* ⸢*Sí*⸣-*ip-pí-ir*^{ki}
15	*iš-ti-ni-iš ib-ba-al-ki-tu-ni-in-ni*		(**G** 15 fehlt in **M**)

[33] Ḫ̮A ist hier mit T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 12 Fn. 45 ein Schreibfehler des altbabylonischen Kopisten für KIR (= guniertes ḪA), das altakkadisch regelmäßig in *ikkirāniśśu* geschrieben wird. Mit W. Farber, *Or* 52 (1983), 69 ist für KIR wahrscheinlich kein überhängender Vokal anzunehmen; vielmehr ist das Pluralmorphem /*ā*/ aufgrund des syntaktisch eindeutigen Zusammenhangs vom Schreiber weggelassen worden (vgl. auch oben S. 36 mit Anm. 19 zu *MAD* 1 172, Z. 4 *na-śì*-<*a*>-*nim*).

[34] Vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 81; D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 113.

[35] Als Original und in zwei späteren Abschriften überliefert: vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 86 (Z. 10 ff.) und 277 f. (Z. 9 ff.), dazu B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 333; 353 f. bzw. 384 (jeweils Z. 10 ff.); D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 138 und 192.

10 Als die vier Weltufer
11 zusammen gegen mich rebellierten,
12 Kiš, Kuta, Tiwa, Urumu,
13 Kazallu, Giritab, Apiak,
14 Ibrat, Dilbat, Uruk und Sippar
15 zusammen gegen mich rebellierten; . . .

Die bedeutsamste Abweichung gegenüber der Königsinschrift ist, dass **G** in der ersten Person formuliert ist. Es wird sich zeigen, dass dies auch für **M** gilt. Die Große Revolte wird dadurch als unmittelbarer Erlebnisbericht des Königs stilisiert. In der altbabylonischen Zeit sind in der ersten Person gehaltene Königsinschriften keine Seltenheit. Unter den altakkadischen Inschriften ist dagegen kein einziges Beispiel dafür belegt. In ihnen finden sich allenfalls Schwüre und Dedikationen,[36] die in erster Person formuliert sind, seltener auch die zitierte wörtliche Rede des Königs.[37] Dass **G** und **M** in erster Person gehalten sind, entspricht damit der gängigen Form von Königsinschriften der altbabylonischen Zeit.[38] Ob allerdings in **G** und **M** damit auch ein besonderes Ausdrucksziel verfolgt wird, lässt sich nicht verifizieren[39] – allenfalls vermuten, zieht man die übrigen fiktionalen *narû*s in Betracht, die sich mit der Revolte gegen Narām-Sîn auseinandersetzen und in weisheitlichen Lehren gipfeln, die der König an seine künftigen Nachfolger weitergibt.

Die Liste der rebellischen Städte ist wieder der ersten Kolumne der Inschrift von der „Großen Revolte" entnommen, wobei die Reihenfolge der Städte leicht verändert wurde. Im Anschluss an den oben schon zitierten Beginn der Inschrift N 3539 + *PBS* 5 37 fehlen ca. eine bis fünf Zeilen,[40] woran sich die Kol. i von *BT* 1 anschließt und die Einsetzung der Rebellenkönige Ipḫur-Kiš von Kiš und Amar-girid von Uruk berichtet:

[36] Vgl. die Referenzen für *ūma* „(hiermit) schwöre ich" in B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 316 b.

[37] Vgl. z. B. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 257 82 ff. (Narām-Sîn).

[38] So schon J. G. Westenholz, *JAOS* 103 (1983), 330 b.

[39] Vgl. etwa S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 8 a mit Blick auf die Form *ibbalkitūninni*: "Not only the repetition, but the personal pronominal suffix as well, reinforce the specifity of the target of the rebellion."

[40] Die Länge dieser Lücke ist strittig und ihre Schätzung davon abhängig, wie viele Zeilen man durchschnittlich für eine Kolumne im Textzeugen *BT* 1 ansetzt. So hat C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 19 f. am Anfang der „Große Revolte"-Inschrift eine etwas längere Titulatur Narām-Sîns angenommen und für die Gesamtlänge einer Kolumne in *BT* 1 ca. 73 Zeilen angesetzt; die Lücke zwischen N 3539 + *PBS* 5 37 i und *BT* 1 i wächst damit bei ihm auf 13 Zeilen. Ich folge I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 226 und R. Kutscher, *Brockmon Tablets*, 15 f., die eine Lücke von nur einer bis fünf Zeilen annehmen.

BT 1

(Bruch)

i 1′	[*in Kīši* (kiš)^{ki}]	[In Kiš]
i 2′	[*Ip-ḫu*]*r-Kīši* (kiš)	erhoben sie
i 3′	*śar-ru*$_{14}$(URU×A)-*súm*	[Ipḫu]r-Kiš
i 4′	*i-śè-ù*	in das Königsamt
i 5′	*ù*	und
i 6′	*in Uruk* (unu)^{ki}	in Uruk
i 7′	Amar-giríd	erhoben sie Amar-girid
i 8′	*śar-ru*$_{14}$(URU×A)-*súm-ma*	in das
i 9′	*i-śè-*⸢*ù*⸣	Königsamt.
i 10′	*Ip-ḫur-Kīši* (kiš)^{ki}	Ipḫur-Kiš,
i 11′	*šar* (lugal)	der König
i 12′	*Kīši* (kiš)^{ki}	von Kiš,
i 13′	*u-ṣa-bi-* *àm-ma*	machte mobil und [bot]
i 14′	1 *Kīši* (kiš)^{ki}	Kiš,
i 15′	1 *Gú-du*$_{8}$-*a*^{ki}	Kuta,
i 16′	1 *Tiwa* (A-ḪA)^{ki}	Tiwa,
i 17′	1 *Sippar* (AN-UD-KIB-NUN)^{ki}	Sippar,
i 18′	1 *Ka-zal-lu*^{ki}	Kazallu,
i 19′	1 *Giri*$_{13}$-*tab*^{ki}	Giritab,
i 20′	[1 *A-p*]*i*$_{5}$-*ak*^{ki}	[Api]ak,
i 21′	[1 × (× ×)^{k}]^{i}	[. . . . .]
i 22′	[*id-ké-aś-* [-*śu-nu-ma*]	[(gegen mich) auf.][41]

Die Abhängigkeit der Städteliste in **G** und **M** von dieser Passage ist unzweifelhaft. Beide Texte fügen nach Tiwa noch den Ort Urumu ein, der in der Inschrift etwas später im Zusammenhang mit Tiwa genannt ist (siehe unten S. 78 f.). Zwischen Apiak und Ibrat verbleibt in **M** noch genug Platz für einen oder zwei Ortsnamen, die jedoch abgebrochen sind. Ebenso hat **M** noch zwischen Dilbat und Uruk einen Ortsnamen hinzugefügt. Sippar ist hingegen in beiden Texten an das Ende der Liste gesetzt worden.

---

[41] Die Ergänzung folgt W. Sommerfeld, *Fs. Oelsner*, 430 ff.; das Verb entspricht in *BT* 1 Zeile v 21′. Anschließend fehlt noch eine Zeile, danach wird das „Bergland von Martu" ([*śa*]-*dú-ì Mar-tu*^{ki}) genannt, dessen Zusammenhang mit dem Text dunkel bleibt.

Dass Dilbat der Koalition unter Ipḫur-Kiš tatsächlich angehört hatte, ist aus der Erwähnung des gefangengenommenen *iššiakku* Dilbats in *BT* 1 iv 13′–15′ ersichtlich. In *BT* 1 sind zudem noch die Städte Ereš (ii 40′) und Borsippa (iii 3′ und iii 42′) unter den besiegten Gegnern der Ipḫur-Kiš-Koalition genannt. Die Nennung Uruks in **G** und **M** fällt aus der Liste der Verbündeten von Ipḫur-Kiš heraus, da Narām-Sîn in *BT* 1 berichtet, gegen Amar-girid von Uruk und dessen Verbündete (Ur, Lagaš, Umma, Adab, Šuruppak, Isin und Nippur) getrennt gefochten zu haben.[40]

Statt wie *BT* 1 mit dem Bericht der Einsetzung Ipḫur-Kišs fortzufahren, fügen **G** und **M** eine rückblendende Passage ein, die von der Niederwerfung Lugalzagesis von Uruk durch Sargon und die Befreiung Kišs vom Joch Uruks berichtet.[41] Diese Mitteilung soll offenbar die moralische Verworfenheit von Kiš unterstreichen, sich nunmehr gegen Sargons Nachfahren[42] Narām-Sîn zu erheben:

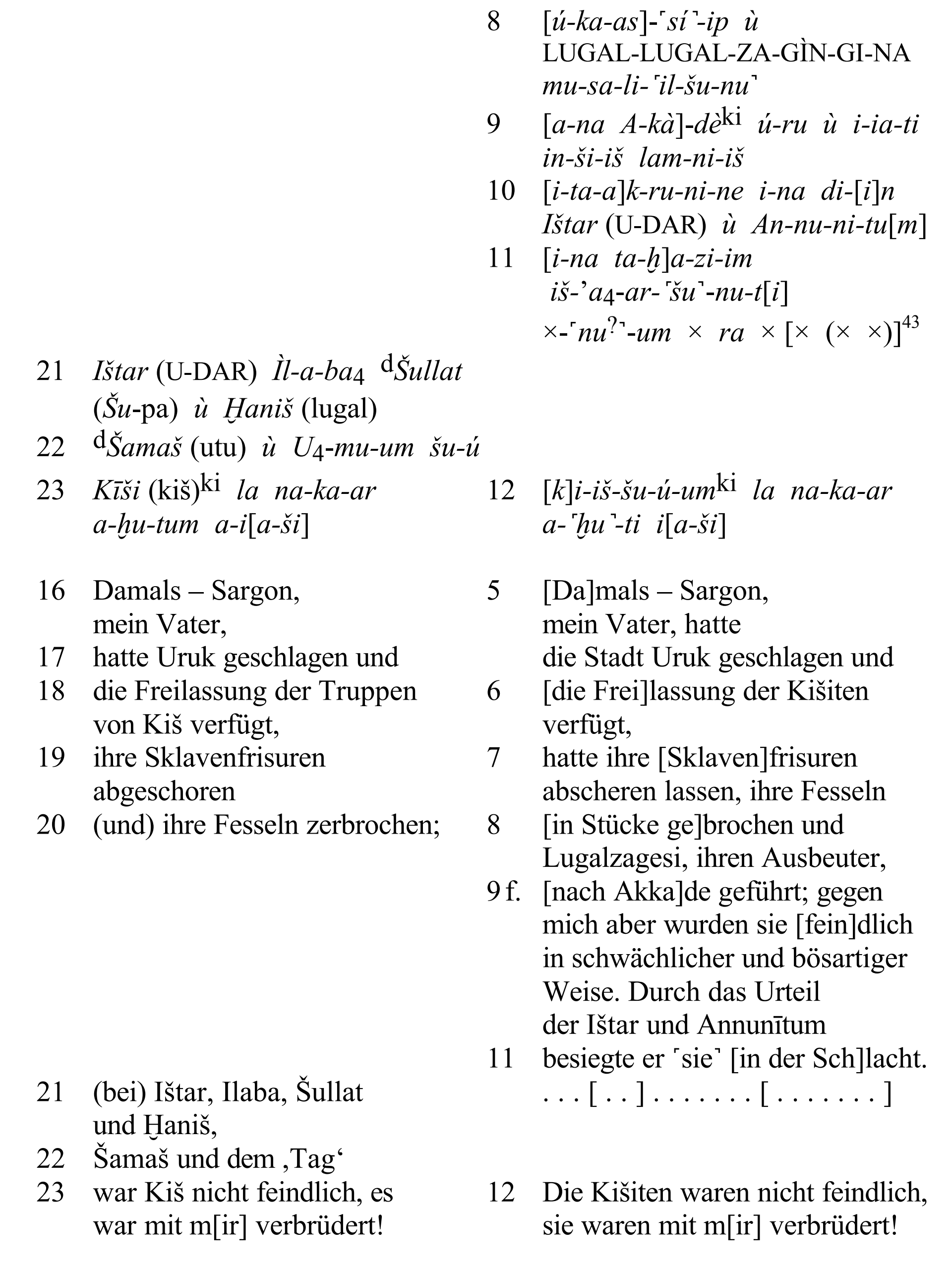
	G		**M**
16	*i-nu-mi-šu-ma Šarrum* (lugal)-*ki-in a-bi*	5	[*i-nu-m*]*i-šu-ma Šarrum* (lugal)-*ki-in a-bi a-la*[*m*] *Ú-ru-uk*^{ki} *i-ne-er-ma*
17	*Uruk* (unu)^{ki} *i-ne-er-ma*		
18	*an-du-ra-ar ummān* (erín) *Kīši* (kiš)^{ki} *iš-ku-un*	6	[*an-du-r*]*a-ar ki-iš-ši-i-im*^{ki} *iš-ku-*˹*un*˺
19	*ap-pa-ti-šu-nu ú-ga-*˹*al-li-ib*˺	7	[*ab-bu-ti-š*]*u-nu ú-ša-ag-li-ib ù* [*k*]*ur-ṣe-e-šu-nu*
20	*ku-ur-ṣi-šu-nu ú-ḫe-ep-pí*		

[40] Vgl. *BT* 1 v 8′ ff.

[41] Mit D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 13 f., der zu Recht die Auffassung von T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 5 b (und übrigens auch A. Poebel, *AS* 14 [1949], 24 und 29) verwirft, nach der hier von einem Sieg Sargons gegen Uruk und Kiš die Rede sei, an die sich dann die Freilassung der kišitischen Truppen anschlösse. Unterstützt wird diese Auffassung vor allem dadurch, dass **M** Z. 8 von „ihrem (der Kišiten) Ausbeuter" spricht. Wie Charpin hatte bereits H.-G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 77 den Text verstanden: „Sargon hatte Uruk besiegt und dadurch Kiš die Freiheit wiedergegeben, und zum Dank dafür hatte sich Kiš durch einen Eid zur Freundschaft verpflichtet."

[42] Nach der altbabylonischen Sumerischen Königsliste war Narām-Sîn der Sohn Maništušus (vgl. T. Jacobsen, *King List*, 112); das einzig überlieferte Ur III-Fragment der Liste nennt keine Filiation (vgl. P. Steinkeller, *Fs. Wilcke*, 272). *abī* mag hier einfach „mein Vorfahr" bedeuten, wenn auch diese Bedeutung erst ab mittelbabylonischer Zeit sicher nachweisbar ist (vgl. *AHw* 7b *s.v. abu* 2; *CAD* A 72 *s.v.* 3 verzeichnet nur Belege im Pl. "forefathers", allerdings auch altbabylonische). C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 15 Anm. 27 verweist noch auf die Behauptung Nabonids, eine Inschrift Narām-Sîns, des „Sohnes" von Sargon, entdeckt zu haben.

[43] Charpin liest hier ˹*ú* u_4˺-*um*<-*šu*> *Na-ra-a*[*m*-^{d}EN-ZU], was m. E. jedoch sowohl nach den Kopien und Fotos als auch orthographisch und grammatisch ausgeschlossen ist. Vgl. dazu den Kommentar S. 334 f.



		8	[*ú-ka-as*]-⸢*sí*⸣-*ip ù* LUGAL-LUGAL-ZA-GÌN-GI-NA *mu-sa-li-*⸢*il-šu-nu*⸣
		9	[*a-na A-kà*]-*dè*^{ki} *ú-ru ù i-ia-ti in-ši-iš lam-ni-iš*
		10	[*i-ta-a*]*k-ru-ni-ne i-na di*-[*i*]*n Ištar* (U-DAR) *ù An-nu-ni-tu*[*m*]
		11	[*i-na ta-ḫ*]*a-zi-im iš-ʾa*$_4$*-ar-*⸢*šu*⸣*-nu-t*[*i*] ×-⸢*nu*$^{?}$⸣-*um* × *ra* × [× (× ×)][43]
21	*Ištar* (U-DAR) *Ìl-a-ba*$_4$ ^{d}*Šullat* (*Šu*-pa) *ù Ḫaniš* (lugal)		
22	^{d}*Šamaš* (utu) *ù U*$_4$*-mu-um šu-ú*		
23	*Kīši* (kiš)^{ki} *la na-ka-ar a-ḫu-tum a-i*[*a-ši*]	12	[*k*]*i-iš-šu-ú-um*^{ki} *la na-ka-ar a-*⸢*ḫu*⸣*-ti i*[*a-ši*]
16	Damals – Sargon, mein Vater,	5	[Da]mals – Sargon, mein Vater, hatte die Stadt Uruk geschlagen und
17	hatte Uruk geschlagen und		
18	die Freilassung der Truppen von Kiš verfügt,	6	[die Frei]lassung der Kišiten verfügt,
19	ihre Sklavenfrisuren abgeschoren	7	hatte ihre [Sklaven]frisuren abscheren lassen, ihre Fesseln
20	(und) ihre Fesseln zerbrochen;	8	[in Stücke ge]brochen und Lugalzagesi, ihren Ausbeuter,
		9 f.	[nach Akka]de geführt; gegen mich aber wurden sie [fein]dlich in schwächlicher und bösartiger Weise. Durch das Urteil der Ištar und Annunītum
		11	besiegte er ⸢sie⸣ [in der Sch]lacht.
21	(bei) Ištar, Ilaba, Šullat und Ḫaniš,		. . . [. .] . . . . [. . . . . . .]
22	Šamaš und dem ‚Tag‘		
23	war Kiš nicht feindlich, es war mit m[ir] verbrüdert!	12	Die Kišiten waren nicht feindlich, sie waren mit m[ir] verbrüdert!

G und **M** weichen hier stärker voneinander ab. Abgesehen von einer leicht variierten Wortwahl berichtet **M** wesentlich ausführlicher vom Sieg Sargons über Uruk. Dafür nennt **G** eine Reihe von Gottheiten, auf die die Kišiten einstmals loyal geschworen hatten, während in **M** die Schwurgottheiten fortgelassen

wurden.[44] Die Befreiung von Kiš durch Sargon und die damalige Statusgleichheit dieser Stadt mit Akkade, die durch die brüderlich beschworene Loyalität des offenbar nicht unterjochten Kiš impliziert wird, korrespondiert vage mit der Aussage in Sargons Inschriften, er habe Kiš „an seinen Ort zurückgewendet“, d. h. „restauriert“ und ihm „seinen Standort zugeteilt“, womit vielleicht die Wiederherstellung des bisherigen politischen Rangs dieser Stadt gemeint sein könnte; die genaue Deutung der entsprechenden Passage ist allerdings umstritten.[45]

Nur Text **M** nennt Sargons Gegner Lugalzagesi, der als Ausbeuter der Kišiten (*musallilšunu*) bezeichnet wird. Die Mitteilung, dass Sargon Lugalzagesi als Gefangenen nach Akkade führte, lässt an die ähnliche Aussage aus den Inschriftenkopien Sar. C 1 und C 4 denken, nach der Sargon Lugalzagesi gefangen genommen und in einem Holzblock nach Nippur geführt hat:[46]

> *in tāḫāzim* (kas-šudun) *Uruk* (unu)^{ki} *iš*$_{11}$*-ar ù* 50 *iššiakū* (ensí) *in kakkim* (šíta) *Ìl-a-ba*$_{4}$ [47] *ù ālam* (uru)^{ki} ⸢*in*ʾ*ar*⸣ ([sa]g-giš-[ra]) [*ù*] *dū*[*rśu*] (b[àd-*śu*]) *iqqur* (ì-⸢gul-gul⸣) *ù* Lugal-zag-ge-si *śar* (lugal) *Uruk* (unu)^{ki} *in tāḫāzim* (kas-šudun) *ikmi* (šu-du$_{8}$-a) *in śi-ga-rìm a-na bāb* (ká) ^{d}*En-líl u-ru-uś*
>
> (Sargon) hat in der Schlacht Uruk besiegt und fünfzig Stadtfürsten mit der Keule Ilabas und die Stadt geschlagen sowie ihre Mauer geschleift,

[44] Dieselbe Liste von Göttern erscheint auch im kleinen Legendenfragment „Die zehnte Schlacht“ (*VS* 17 42, Z. 1 f.), vgl. dazu unten S. 334 f. *sub* 11.

[45] Sie ist einmal in sumerisch und akkadisch in der Inschrift Sar. C 1, Z. 98–102 und einmal nur akkadisch in Sar. C 4, Z. 103–108 überliefert; vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 159 und 173; D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 12 und 15: Kiši^{ki} ki-bé bi-gi$_{4}$ uru-bé ki-gub e-na-ba // *Kīši* (KIŠ)^{ki} *a-ša-rí-śu i-ni ālam* (URU^{ki}-*lam*) *u-śa-ḫi-su-ni*. Die oben gegebene Interpretation gibt die sumerische Version wieder; die akkadische lautet abweichend: „(Sargon) gestaltete Kiš um (wörtl.: ‚änderte‘ Kiš seine Stätten), die Stadt ließ er sie (Dual!) bewohnen (‚nehmen‘)“. Nicht vollends sicher ist hier die Interpretation von *šūḫuzu*; die Referenz des Dualsuffixes *-śunī* ist unklar. Wenn es wirklich um eine Umgestaltung und Neubesiedlung von Kiš geht, wie allgemein angenommen wird, ist es fraglich, ob uru-bé ki-gub e-na-ba mit „dieser Stadt hat er (ihren) Rang zuerkannt“ zu übersetzen ist, wie Gelb/Kienast, *ibid.* 162 f. unter Verweis auf *PSD* B 8 bilingual Nr. 5 annehmen; es scheint naheliegender, die Phrase einfach komplementär zu ki-bé bi-gi$_{4}$ zu sehen.

[46] Sar. C 4, Z. 12–34, vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 171; D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 13 f. Ganz ähnlich formuliert Sar. C 1, Z. 12–42, vgl. Gelb/Kienast, *ibid.* 157 f.; Frayne, *ibid.* 10.

[47] Gegen Gelb/Kienast, *ibid.* 174 Anm. 18 sehe ich keinen Grund, hier ein ausgefallenes Prädikat anzunehmen.

und Lugalzagesi, den König von Uruk, hat er in der Schlacht gebunden und hat ihn in einem Holzblock zum Tor Enlils geführt.

Dass der Autor der Legende hier unmittelbar durch die inhaltliche Kenntnis von Sargon-Inschriften inspiriert wurde, ist wahrscheinlich, erweist doch die exzerpierende Verwendung der „Große Revolte“-Inschrift Narām-Sîns, dass der Autor zum Lesen altakkadischer Inschriften befähigt gewesen war und auch Zugang zu ihnen gehabt hatte. Für die Annahme spricht ferner, dass die Legende für den Sieg über Uruk und die Wegführung Lugalzagesis dieselben Verben wie die Sargon-Inschriften – *na*ʾ*āru* und *warû* – verwendet. Nichtsdestotrotz wurde das Motiv aber auch deutlich abgewandelt und der Intentionen des Erzählers angepasst: Lugalzagesi wird nun nicht mehr vor Enlil, d. h. nach Nippur, sondern nach Akkade geführt; das an und für sich anschauliche Detail des Holzblocks, mit dem das geschieht, lässt die Legende aus; hingegen wird die Befreiung der Kišiten durch das Abscheren ihrer Sklavenfrisuren und dem Zerbrechen ihrer Fesseln mit Zügen ausgemalt, wofür bisher aus keiner altakkadischen Inschrift eine Entsprechung bekannt ist.

Die emphatische Aussage *u jâti inšiš lamniš* [*īta*]*krūninne* in **M** 9 f., die auf den Erzähler Narām-Sîn bezogen werden muss, ist ein Einschub, der Kišs undankbare Haltung nachdrücklich unterstreichen soll – er reflektiert die berichtete Befreiung Kišs durch Sargon und ist vielleicht deshalb unmittelbar hieran angeschlossen, obwohl in Z. 10 f. noch ein Satz nachfolgt, der vermutlich wieder auf Sargon zu beziehen ist: *ina dīn Ištar u Annunītum* [*ina tāḫ*]*āzim iš*ʾ*aršunūti* ×-⸢*nu*$^{?}$⸣-*um* × *ra* × [× (× ×)]. Dies klingt, worauf auch J. G. Westenholz hingewiesen hat,[48] vage an die „Große Revolte“-Inschrift *BT* 1 ii 14′–22′ an:

in dīn (di-ku$_5$) ^{d}*Ištar* (inanna) *An-nu-ni-tim Na-ra-am-*^{d}*Suen* (EN-ZU)
da-núm in tāḫāzim (kas-šudun) *in Tiwa* (A-ḪA^{ki}) [*k*]*iš*^{ki}-[*š*]*i-am* [*iš*$_{11}$-*a*]*r*

Durch das Urteil der Ištar-Annunītum [besieg]te Narām-Suen, der Starke, in der Schlacht bei Tiwa den [K]i[š]iten.

Hinzuzutragen ist die ganz ähnliche Formulierung in *BT* 1, mit der Narām-Sîn seinen zweiten Sieg gegen „den Kišiten“ mitteilt (iii 26′–34′) – dort ist es das „Urteil Annunītums und Anums“, das Narām-Sîn den Sieg bringt. In *BT* 1 v 39′ ist wieder von einem „Urteil“, diesmal gegen Amar-girid, die Rede – die Namen der Gottheiten, die es fällten, sind abgebrochen. Das nächste „Urteil“ gegen Amar-girid ist in HS 1954+ iii 15–26 erhalten, dort verhängt von Annunītum und Enlil. Ganz ähnlich spricht dieselbe Inschrift später (HS 1954+ x 3 ff.) vom „Urteil Enlils“ gegen einen Feind – vermutlich handelt es sich dort um Lugal-

[48] Vgl. *Legends*, 235 Anm. 10-11.

zagesi, der von Sargon besiegt wird (siehe sogleich). Die enge Abhängigkeit von **M** zur „Große Revolte"-Inschrift wird somit auch in der Verwendung eines Gottesurteils gegen einen Feind deutlich, wenn auch die entsprechende Formulierung dem Erzählzusammenhang angepasst worden ist.

Lange Zeit ging die Forschung davon aus, dass der auf Sargon zurückblickende Einschub der Legende ohne Parallele in den altakkadischen Inschriften ist, bis C. Wilcke in seiner Bearbeitung von HS 1954+ vorschlug, im direkten Anschluss an die oben S. 67 f. zitierte Passage (HS 1954+ ix 9–31) ebenfalls einen ebensolchen Einschub zu ergänzen. Diese Passage liest sich nach C. Wilcke:[49]

HS 1954+ Kol. ix und x

32	[*Śarru*]*m-kīn* ([luga]l-gi)[50]	[Sar]gon,
33	[*a*$^{?}$-*bí*$^{?}$]	[*mein* (?) *Vater* (?)],
34	[*in śí-ip-r*]*í*	[„im Dien]ste
35	[^{d}*Išta*]*r* ([inan]na)	[der Išta]r",
Kol. x		
1	[(*in*) *tu-qù-u*]*n-ti*	[*im Kam*]*pf* (?)
2	[*An-n*]*u*-<*ni*>-*tim*	[der Ann]unītum (?),
3	[*in*] *dīni* (di-ku_5)	hatte [durch] das Urteil
4	[^{d}*En*]-*líl*	[En]lils,
5	[*a*$^{?}$]-*bí*	*des* ⸢*Vaters* (?)⸣
6	⸢*i*$^{?}$⸣-*li*$^{?}$	*der* ⸢*Götter* (?)⸣,
7	*in* [^{giš}]*kakki* (tukul-*kí*)[51]	mit der Waffe
8	⸢*Ìl-a*⸣-*ba*$_4$	⸢Ilabas⸣,
9	*be*-⸢*lí*⸣-*śu*$^{!}$	seines ⸢Herrn⸣,
10	*in* [*tāḫāzim* (kas-šudun)]	in [der Schlacht]

[49] Vgl. *ZA* 87 (1997), 25 oben. Die Umschrift hier hält sich strikt an die Kopie Wilckes (beachte auch Wilckes Kollationen am Fuße seiner Kopien); Klammern, Halbklammern und Setzung von ? und ! weichen somit von Wilckes Umschrift leicht ab. Seine Ergänzungen wurden zum Zweck der Diskussion jedoch vollständig beibehalten – bis auf die fehlerhafte Form [*tu-ku*$_8$-*u*]*n-ti* in x 1. Für die Zeilen x 6 ff. vgl. auch die Kollationen B. Foster, *ARRIM* 8 (1990), 28 f. (**x 14ff** dort entsprechen bei Wilcke x 11 zweite Hälfte bis x 16).

[50] In HS 1954+ ist von LUGAL nur noch der Rest eines waagerechten Keils zu sehen; an entsprechender Stelle von *PBS* 5 36, am Ende von Rev. ii′, ist jedoch LU[GAL] noch recht deutlich zu erkennen.

[51] Zur Schreibung mit *kí* = GI vgl. dieselbe Tafel HS 1954+, Z. x 25 und auch Sar. C 1, Z. 56.

11	*mu*-[*śa-li*]-	⸢*ihren*⸣[52]
	[*il*]-⸢*śu*$^{?}$-*nu*$^{?}$⸣	*Au*[*sbeuter*]
12	[*iš*$_{11}$]-⸢*ar*$^{?}$-*ma*$^{?}$⸣	[besi]egt (?) ⸢und⸣
13	[(*an*-)*du-ra*]-⸢*ar*⸣-	ihre
	śu-nu[53]	[Freilas]sung
14	[*iś-ku*$_{8}$-*u*]*n*	[verfü]gt.

Wilckes Ergänzungen bergen einige Probleme. So ist in x 5 vor *-bí-* noch ein ausgezogener schräger Keil zu sehen, der nicht zu *-a-* für *abi ilī* passen will. In x 11 Ende fügen sich die kopierten Spuren nur schlecht zu *-śu-nu-*; nach Wilckes Kollation scheint hier nichts mehr sicher lesbar zu sein. In x 12 passen die Spuren von [*iš*$_{11}$]-⸢*ar*$^{?}$-*ma*$^{?}$⸣ etwas besser, doch sind sie in Schraffur wiedergegeben und somit nicht über jeden Zweifel erhaben. Es treten inhaltliche Schwierigkeiten hinzu. So ist das Lexem *tuquntum* in altakkadischen Inschriften bisher nicht belegt. Die Ergänzung *in tuqunti Annunītim* wirkt zudem fragwürdig, da die genitivische Beziehung eher in dem Sinne aufgefasst werden müsste, dass Annunītum hier höchstselbst als Kämpfende vorgestellt ist.[54] Die Akkade-Könige lassen in ihren Inschriften zwar die Götter über ihre Feinde Urteile fällen und betonen den Beistand, den ihnen die Götter geben; kämpfen aber tun sie stets selbst, ohne dass die Rede davon ist, dass die Götter mit ihnen auf dem Schlachtfeld stehen. Die *kakki Ilaba* aus x 7f. wirkt dagegen glaubwürdig, wozu beispielsweise die Passage HS 1954+ viii 8–13 zu vergleichen ist: *Narām-Suen dannum in kakki* (ŠITA) *Ilaba lū jikmīśunuma*, ferner die *kakki Nergal* aus Nar. C 5, mit der Narām-Sîn seinen Pfad nach Armānum und Ebla öffnet.[55] Eine weitere Unwägbarkeit ist die ergänzte Formulierung *in śipri Ištar*: Sie ist nur in der „Großen Revolte"-Inschrift für Narām-Sîn belegt, und ob sie in ix 34 f. auch für Sargon ergänzt werden darf, muss offen bleiben. *a-bí* „mein Vater" in ix 33 schließlich, allein nach **G** und **M** ergänzt, bringt neben dem problematischen Wechsel in die erste Person[56] mit sich, dass Narām-Sîn in seinen Inschriften Sargon als *abu* bezeichnet, was *per se* freilich nicht völlig ausgeschlossen ist.[57]

---

[52] D. h. der vier Weltufer.

[53] Nach der Kollation Wilcke deutlich.

[54] Dass nach Wilcke das *-ni-* von *An-nu-*<*ni*>*-tim* ausgefallen sein soll, ist dagegen weniger problematisch, da der Text öfters Zeichen auslässt; vgl. HS 1954+ xii 7, in zweifelsfreiem Kontext: *An-nu-*<*ni*>*-tum*.

[55] Vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 255; D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 133.

[56] C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 15 Anm. 27 führt als Parallele die gelegentlich in den Inschriften erscheinenden Schwüre an, die in erster Person beteuert werden (*ú-ma* „ich schwöre", vgl. auch S. 69 Anm. 36), erwägt alternativ aber auch, *a-bu-śu* zu ergänzen.

[57] Vgl. dazu oben S. 71 Anm. 42.

Ergeben sich somit in den Einzelheiten Fragwürdigkeiten, spricht doch für die Hypothese, dass hier ein rückblickender Einschub ähnlich wie in der Legende vorliegt, vor allem der Name Sargons, dessen Spuren in ix 32 nach den Kopien von *PBS* 5 36 und HS 1954+ gut erkennbar sind. Im Hinblick auf die Anwesenheit von Sargons Namen erscheinen auch die Ergänzungen in x 11–14 sehr plausibel; ebenso ist die voraufgehende Passage x 3–10 (mit Ausnahme von x 5 f.) einleuchtend. Dass in ihr von einem Urteil des Enlil die Rede ist (nach den Spuren sicher), passt zudem gut zu Sargons eigener Aussage, Lugalzagesi nach seinem Sieg gebunden vor Enlil geführt zu haben,[58] wie auch zu dem späteren, von Narām-Sîn berichteten Urteil Annunītums und Enlils gegen einen anderen Urukäer, Amar-girid.

Es ist noch ein weiteres, freilich spekulatives Argument für Wilckes Ergänzung anzuführen. Wilcke weist darauf hin, dass HS 1954+ „Unterstreichungen" aufweist, und zwar dort, wo dem Schreiber etwas „besonders wichtig schien".[59] Diese waagerecht abteilenden Keile scheinen keine Trennlinien darzustellen, die Sinneinheiten abgrenzten. Sie erscheinen lediglich zweimal in HS 1954+, nämlich einmal zu Beginn der oben S. 64 f. zitierten Passage Kol. viii 21 ff., die mit *śar Akkade u śar kibrātim arbā'im mūtawi Ištar Annunītum* . . . einsetzt und von der Legende zitiert wurde, und einmal nach Z. ix 33 (vgl. S. 75), nach dem Namen Sargons. Könnte es sein, dass diese „Unterstreichungen" die Schnittstellen markieren sollen, an denen Teile der Narām-Sîn-Inschrift für den literarischen Text **G**/**M** herausgelöst worden sind? Es war dann dieses literarische Werk, das dem Schreiber im Sinn stand, als er seine Merkzeichen in HS 1954+ einfügte, vielleicht, um diese Stellen leichter auffinden zu können. Dabei ist zu beachten, dass HS 1954+ „recht kursiv" geschrieben ist und dazu neigt, mehrfach vorkommende und geläufige Wörter abzukürzen.[60] Er macht also keinen Versuch, das altakkadische Original graphisch getreu zu simulieren.

Vergleicht man die Aussagen beider rückblickenden Passagen aus **M** und HS 1954+ miteinander, so zeigt sich, dass die Inschrift lediglich die Inspiration für diesen Einschub und zwei konkrete Mitteilungen geliefert hat: Lugalzagesis Kennzeichnung als „Ausbeuter" und Sargons Verfügung der Freilassung (*andurāru*) der Kišiten. Während die Inschrift erst vom Sieg über den „Ausbeuter" Lugalzagesi und anschließend von der Freilassung berichtet, wird in **M** erst nur vom Sieg über Uruk, anschließend über die Befreiung und erst dann von der Wegführung des „Ausbeuters" Lugalzagesi nach Nippur erzählt. Die Freilassung wird in **M** zudem weiter ausgeschmückt, indem mitgeteilt wird, dass Sargon den Kišiten ihre Sklavenfrisuren abschor und ihre Fesseln zerbrach. Nur für Ersteres findet sich in der „Große Revolte"-Inschrift eine vergleichbare Stelle, die jedoch

[58] Vgl. oben S. 73.
[59] C. Wilcke, *ibid.* 18.
[60] Vgl. C. Wilcke, *ibid.* 18; W. Sommerfeld, *Fs. Oelsner*, 420 f. Anm. 6.

keinen engeren Zusammenhang mit **M** erkennen lässt: *BT* 1 ii 4′f. *bí-bí-in-na-at-su-nu u-gal-li-ib* „ihre Köpfe rasierte er“ – wobei unklar ist, wer hier Subjekt und Objekt ist.

Nach der rückblickenden Passage fahren **G** und **M** mit der Erhebung von Ipḫur-Kiš zum Rebellenkönig fort.

	G		**M**
24	*bi-ri-it Ti-wa*^{ki}	13	[*bi-ri-i*]*t Ti-wa*^{ki} *ù*
	Ú-ru-mu-um^{ki}		*Wu-ru-mu*^{ki} *i-na eqel* (a-šà)
25	*i-na ugār* (a-gàr)-^{d}*Sîn* (EN-ZU)		*ugā*[*r*] (a-gà[r])-[^{d}*Sîn* (EN-ZU)]
	bi-ri-i-it É-sa-bad^{ki}	14	[*bi-ri-i*]*t É-sa-ba-ad*
	bīt (é) ^{d}*Gu-la*		*bīt* (é) ^{d}˹*Nin*˺-*kar-ra-a*[*k*]
26	*Kīši* (kiš)^{ki} *ip-ḫu-ur-ma*	15	[*Ki-š*]*i*^{ki} <*ip-ḫu-ur-ma*>
27	^{m}*Ip-ḫur-Kīši* (kiš)^{ki}		*Ip-ḫu-ur-Ki-ši*^{ki}
	awīl (lú) ˹*Kīši*˺ (˹kiš˺)^{ki}		*ki-iš*-[*š*]*u-ú*-[*um*^{ki}]
	mār (dumu) *Ṣú*-˹*mi-ra-a*˺-*at-*	16	[*mār* (dumu) *Ṣú-mi*]-*ra-at-*
	Ištar (U-DAR)		*Ištar* (U-DAR) ˹*amat* (gemé)˺
	ṣa-ar-ri-iḫ-tim		*ṣa-ri-iḫ-tim a-na šarrim* (lugal)
28	*a-na š*[*ar*]-*ru-tim iš-šu-ma*		*iš-šu-ni*-˹*iš*˺-*šu*

24	Zwischen Tiwa und	13	[Zwisch]en Tiwa und
	Urumum,		Wurumu, auf dem Feld
25	auf der Flur des Sîn,		der Flu[r des Sîn],
	dem Gebiet von Esabad, dem	14	[dem Gebi]et von Esabad, dem
	Tempel der Gula,		Tempel der Ninkarra[k],
26	versammelte sich Kiš, und	15	<versammelte sich> [Ki]š,
27	Ipḫur-Kiš, den Mann von ˹Kiš˺,		<und> Ipḫur-Kiš, den Kišiten,
	den Sohn der Ṣummirat-Ištar,	16	[den Sohn der Ṣummi]rat-Ištar,
	der Klagesängerin,		der ˹Dienerin˺ der Klage-
28	erhoben sie in das Königsamt.		sängerin, erhoben sie
			zum König.

Auch hier lassen sich Divergenzen zwischen **G** und **M** beobachten, die jedoch im Vergleich zur vorangehenden Passage gering ausfallen. Beide Texte arrangieren ihre Aussagen in derselben Reihenfolge. Dabei greift die Legende erneut die erste Kolumne der „Großen Revolte“-Inschrift auf, und zwar fast genau an dem Punkt, an dem sie sie zuletzt zitiert hat: am Ende der Liste von verbündeten Städten. Nach der Nennung Apiaks, eines weiteren Toponyms, einer Lücke von einer Zeile und der im Zusammenhang unklaren Erwähnung des Berglandes von Martu (*śadui Martu*^{ki}) fährt die Inschrift in Kol. i fort:

***BT* 1**

i 26′	*in ba-rí-ti*	Zwischen
i 27′	*Tiwa* (A-ḪA)^{ki}	Tiwa
i 28′	*ù*	und
i 29′	*Wurumim* (urúm)^{ki}	Urum,
i 30′	*in Ugāri* (sig$_7$-*rí*)	auf der Flur
i 31′	^{d}*Suen* (en-zu)	des Suen
i 32′	*iś-dú-ud-ma*	bezog er (Ipḫur-Kiš) Stellung
i 33′	*tāḫāzam* (kas-šudun)	und harrte
i 34′	*u-qá-e*	der Schlacht.

Der detailliert bezeichnete Ort ist hier nicht Schauplatz der Erhebung Ipḫur-Kišs zum König, sondern der ersten Schlacht gegen Narām-Sîn. Ipḫur-Kišs Erhebung zum König wird in der Inschrift gut 25 Zeilen zuvor geschildert, in der Passage, die der Liste der verbündeten Städte unmittelbar vorangeht.[61] Der Grund der Umstellung im literarischen Text ist nicht klar. Möglicherweise hatte der Dichter angestrebt, Ipḫur-Kišs Erhebung zum König dadurch, dass er sie nicht wie in der Inschrift einfach in der Stadt, sondern draußen auf weiter Flur stattfinden lässt, als besonders niedrigen, konspirativen Akt hervorzukehren; er hätte damit den Topos der für Wildnis, Chaos und Feindschaft stehenden offenen Flur, der der zivilisierten, geordneten städtischen Kultur gegenübersteht, zur Anwendung gebracht.

In **G** und **M** ist der Ort der Zusammenkunft detaillierter gezeichnet als das Schlachtfeld in der Inschrift. Esabad ist als Name des Gulatempels in Babylon aus Quellen des ersten Jahrtausends bekannt, ferner auch als Name des Tempels der Nin-Isina von Larak. In der altbabylonischen Zeit waren Ninkarrak und Gula miteinander synkretisiert gewesen.[62] Der Tempelname in **G**/**M** ist offenbar nur durch das in der Inschrift erwähnte kišitische Stadttor *bāb* (KÁ) ^{d}*Nin-kar* assoziiert worden. Die Einfügung des Gula/Ninkarrak-Tempels scheint somit in **G**/**M** keine verborgene Aussage zu enthalten.

Zwei weitere Abweichungen gegenüber der Weihinschrift sind auffällig. Zunächst ist die in der Legende geschilderte Revolte – wie schon in *MAD* 1 172 – allein auf Ipḫur-Kiš fokussiert. Die Erhebung Amar-girids zum König von Uruk fehlt, stattdessen erscheint Uruk in **G** und **M** in der Liste der mit Kiš verbündeten Städte, ohne dort besonders hervorgehoben zu sein. Zum anderen machen **G** und **M** eine Angabe über die Abkunft Ipḫur-Kišs. Dies erinnert an ähnliche Angaben über die Herkunft von Königen in der Sumerischen Königsliste. Zur Funktion dieser Angaben schrieb S. Tinney:

[61] Vgl. oben S. 70.
[62] Vgl. R. Kutscher, *Brockmon Tablets*, 41 f. mit Literatur.

> These anecdotes [. . .] draw attention to, and in a sense legitimize, the sometimes aleatoric or opportunist nature of the seizing of power. They say, in other words, that there is more to power than heritage or divine status. Consider, as a final example, the statement in the Sumerian King List that Gilgamesh's father was a *lillu* – a term of fittingly shadowy meaning – and compare Gilgamesh's elevation to kingship in the tale of Gilgamesh and Akka with that of Ipḫur-Kiš in the literary text under discussion here. Both come to power on the surge tide of military action. Both are of non-royal parentage. (*JCS* 47 [1995], 13).

Angesichts des engen Kontakts, den das Thema der Großen Revolte mit der inschriftlichen und weiteren literarischen Tradition von Beginn an gehabt hat,[64] ist es nur schwer vorstellbar, dass Ipḫur-Kišs Abkunft einer mündlichen Sage über die Große Revolte entstammte. Mit größerer Wahrscheinlichkeit geht sie auf den verschriftenden Dichter von **G**/**M** zurück. Ipḫur-Kiš, so heißt es, sei der Sohn der Ṣummirat-Ištar, einer Klagesängerin (*ṣāriḫtu*). Name und Profession wurden vermutlich aufgrund ihres alliterierenden Klangs gewählt; ob der Name, „Wunsch der Ištar", darüberhinaus auch die hintergründige Botschaft vermitteln soll, dass es im Sinne von Narām-Sîns Göttin Ištar gelegen hatte, Narām-Sîn einen Gegenkönig zum Wiedersacher zu senden, oder hier gar ein ironisches Moment beschlossen ist, bleibt Spekulation.

In **G** und **M** schließen sich an Ipḫur-Kišs Erhebung zum König jeweils eine Liste von Königen und Anführern mit ihren jeweiligen Städten an, die den gewaltigen Umfang der Koalition vor Augen stellen soll, die nun gegen Narām-Sîn zu Felde zieht. Beide Listen stimmen fast nirgends miteinander überein und werden daher im Folgenden nacheinander zitiert. Fettgedruckte Zeilenzahlen markieren Ortschaften, die in beiden Listen erscheinen.[65]

G

29	^{m}*Pu-ut-ti-ma-tá-al*	*šar* (lugal) *Ši-mu-ur-ri-im*
30	^{m}*In-gi*	*šar* (lugal) *ma-at Na-ma-ar*^{ki}
31	^{m}*Ri-iš-*^{d}*Adad* (iškur)	*šar* (lugal) *A-pí-šal*^{ki}
32	^{m}*Mi-gir-*^{d}*Da-gan*	*šar* (lugal) *Má-ri*^{ki}
33	^{m}*Ḫu-up-šum-ki-pí*	*šar* (lugal) *Mar-ḫa-ši*^{ki}
34	^{m}*Du-uḫ-su-su*	*šar* (lugal) *Mar-da-ma-an*^{ki}
35	^{m}*Ma-nu-um*	*šar* (lugal) *Makan* (má-gan-na)^{ki}
36	^{m}Lugal-an-na	*šar* (lugal) *Uruk* (unu)[^{ki}]
37	^{m}Ìr-^{d}En-líl-lá	*šar* (lugal) *Umma* (GIŠ-ÙḪ)[^{ki}]
38	^{m}Amar-^{d}En-líl-lá	*šar* (lugal) *Nippu*[*r*] (nibr[u])[^{ki}]

(Ende der Tafel)

---

[64] Vgl. oben S. 56 f. die Zusammenfassung der Ergebnisse über *MAD* 1 172.

[65] Für einen Vergleich beider Listen vgl. auch D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 14.

M

17 [(×) ×] × × × × ×-*ú*^{ki} [66]
(Etwa ein bis zwei Zeilen abgebrochen)
1′ [^{m}× ×] × -˹*ú*˺-*t*[*u* . . . . . .]
2′ [^{m}*War*]*ad* ([ì]r)-*Il-li-li* [*ú*$^{?}$]-˹*ma*$^{?}$-*wu-ú*˺[^{ki}]
3′ [^{m}]A-ma-Mu-ul-li-li *n*[*i-i*]*p-pa-ru-ú-um*^{ki}
4′ [^{m}]*Bu-bu* *di-ru-ú*^{ki}
5′ [^{m}]A-mar-˹gi˺-in *šar* (lugal) *Ú-ru-uk*^{ki}
6′ [^{m}]˹*Pa?-ša?-aḫ?-na?*˺-*ad-ni* *lu-lu-bu-ú*^{k}[^{i}]
7′ [*mi*]-×-*šu* ˹*gu*˺-*ul-lu-ba-at* *mi*-×-*šu* *qa-am-ma*-[*at*]
8′ [×]-*ta-i*$^{!}$ 30 *laputtû* (nu-bandà) *i-na* ˹90˺ [*l*]*i-mi* *a-na* × × [. . . .]
9′ [*i*]*l-li-ku-nim-ma* ˹*i*˺-*na* *ta*-[*ḫa-zi-i*]*m* × [. . . . . .]
(Rest der Vorderseite abgebrochen; Lücke unklarer Länge)

Die zwischen beiden Listen bestehenden Divergenzen zeigen an, dass sie jeweils eigenständige Rekurse auf die z. T. wohl auch mündlich weitergegebenen Traditionen über die Große Revolte im Besonderen und über feindliche, ferne Regionen im Allgemeinen darstellen. **G** überliefert zehn, **M** nur acht oder neun Könige. Lediglich drei Städte erscheinen zugleich in beiden Listen: Uruk, Umma und Nippur. **G** setzt diese drei Städte geschlossen an das Ende der Liste, während **M** noch die Stadt Dēr zwischen sie setzt und im Anschluss Lullubu folgen lässt.

Für die Triade Uruk, Umma und Nippur sind in beiden Listen die Namen der Anführer weitgehend dieselben. Der Name Lugal-an-na von Uruk in **G** geht gewiss auf Lugal-an-né von Ur zurück, der erstmals in *MAD* 1 172 greifbar wird und auch in „Ninmešara" erscheint.[67] A-mar-gi-in von Uruk in **M** ist dagegen eine verfremdete Form von Amar-girid von Uruk und wurde somit ursprünglich aus der originalen Weihinschrift Narām-Sîns entnommen. Ìr-^{d}En-líl-lá (**G**) bzw. *Warad-Illili* (**M**) von Umma dürfte literarhistorisch mit TE-^{d}En-líl zusammenhängen,[68] der aus zwei historischen Omina aus der spät-altbabylonischen Ominasammlung *YOS* 10 26 bekannt ist:

[66] Charpin liest hier [^{m} . . . -*k*]*i*-[*p*]*í* ˹*Mar-ḫa-šu*˺-*ú*^{ki}, womit eine Parallele zu **G** 33 gegeben wäre. Die Spuren sind jedoch der Kopie nach sehr unklar.

[67] Vgl. oben S. 38–40 Die Vermutung von A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 125 Anm. 36, dass der Name Lugal-an-na in **G** auf Lugal-an-na-túm, ensí von Umma zu Zeiten des Gutäerkönigs Si'um, zurückgeht (vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 296 f. Inschrift Gutium 3), ist dagegen unwahrscheinlich.

[68] Vgl. J.-J. Glassner, *RA* 77 (1983), 8. Angenommen wird eine spätere Verlesung von ÌR zu TE.

[*šumma* (maš)] *bāb* (ká) [*ek*]*allim* ([é]-gal) *a-na ni-ri-im pa-li-iš a-mu-ut* ^{m}TE-^{d}En-líl [*ša*] *nu-ru-um ú-ṣi-šum* (*YOS* 10 26 ii 33 f.)

[*šumma* (maš) *bāb* (ká)] *ekallim* (é-gal) *a-na e-le-num pa-li-iš a-mu-ut* ^{m}TE-^{d}[En-líl *ša* . . . . . *ik-mu*]-*ú*-<*šu*> *ù um-ma-an-šu i-na pi-il-ši-im i-du*-[*ku-šu*] (*YOS* 10 26 ii 37f.)

[Wenn] das „Tor des [Pal]astes“[69] zum „Joch“ hin durchbrochen ist, ist es ein Omen des TE-Enlil, [dem] ein Licht aufleuchtete.

[Wenn das „Tor] des Palastes“ nach oben hin durchbrochen ist, ist es ein Omen des TE-[Enlil, den . . . . gefan]gen nahm und dessen Heer er durch eine Bresche sch[lug.]

Das Erscheinen des Namens TE-Enlils in *YOS* 10 26 weist ihn als Teil der historischen Tradition aus, wofür **G** und **M** weitere Zeugnisse darstellen. Interessant ist, dass beide TE-Enlil-Omina auf historische Omina über Akkade-Könige zurückgehen: Das erste spielte ursprünglich auf Sargons Lichterscheinung bei dessen Walddurchquerung auf einem Feldzug an,[70] das zweite ist nach dem Modell einer Reihe von Omina bebildet, die von Narām-Sîns Sieg über Apišal berichten[71] – in diesen steht Apišal anstelle von TE-Enlil.[72] Warad-Enlil steht somit in engem Zusammenhang mit der historischen Tradition über die Akkade-Könige.[73]

[69] Bezeichnung eines bestimmten Teils der Leber, vgl. *AHw* 95b *s.v. bābu* 6 c.

[70] Vgl. dazu unten S. 214 ff. Kapitel 8.1.12.

[71] Zu diesen Omina siehe sogleich.

[72] J.-J. Glassner, *RA* 77 (1983), 7 f. stellt daher zu Recht fest, dass die Wahrsager, die die Omina-Sammlungen anlegten, keine Scheu davor erkennen lassen, ihre Quellen abzuwandeln oder aus ihnen ganz neue, fiktive Omina zu kreieren, wenn etwa der Systemzwang ihres Textes oder spontane Analogieschlüsse es geboten – ein Zusammenhang, der anschaulich von J. Bottéro, *Mesopotamia*, 105–137 ausgeführt wird.

[73] Die Ratio, die hinter der Ersetzung Sargons bzw. Apišals in den ursprünglichen Omina durch TE-Enlil in *YOS* 10 26 stand, bleibt freilich unklar. J.-J. Glassner, *ibid.* 10 weist zwar darauf hin, dass neben einem nordsyrischen Apišal auch ein aus Quellen des dritten Jahrtausends bekanntes südmesopotamisches Apišal nahe Umma existierte. Dies kann gleichwohl nicht wirklich erklären, warum ein für historisch erachteter König von Umma anstelle eines nicht minder historisch erachteten Königs von Apišal eingesetzt worden ist, selbst wenn der Schreiber von *YOS* 10 26 irrtümlich das bei Umma liegende Apišal vor Augen gehabt hatte. Noch unklarer ist TE-Enlils Erscheinen anstelle Sargons im ersten der beiden zitierten Omina. Eine geographische Verwechslung ist hier ausgeschlossen. Möglicherweise ist der Grund für die zweimalige Ersetzung ganz oberflächlicher Art: Der gewiss ursprünglich ÌR-Enlil „Diener Enlils“ zu lesende Name war nichts weiter als ein sprechender Name, der die Funktion dieser Person als Gegner des Königs von Akkade kennzeichnete. In den Legenden von Sargon und Narām-Sîn werden die Gegner auch anderweitig Enlil zugeordnet, so wenn Nūr-daggal in der *Šar tamḫāri*-

Amar-^{d}En-líl-lá (**G**) bzw. A-ma-Mu-ul-li-li (**M**) von Nippur ist wohl ein Phantasiename, der sich sonst nirgendwo belegen lässt;[74] dass er mit dem theophoren Element Enlil gebildet ist, macht ihn für einen Herren von Nippur gleichwohl sehr plausibel.[75] Die Namensform in **M** ist mit D. Charpin wahrscheinlich eine rein phonetische Wiedergabe, vielleicht korrumpiert infolge eines Hörfehlers beim Diktat oder Erlernen des Textes.[76]

Von den übrigen Namen sind in **M** nur Bubu von Dēr und Pašaḫnadni (?) von Lullubu erhalten geblieben; beide sind anderweitig nicht belegt.[77] In **G** erscheinen hingegen noch zwei Namen, die nachweislich auf die verschriftete historische Tradition Babyloniens rekurrieren: Rīš-Adad von Apišal und Manum von Makan.

Narām-Sîns Sieg über Apišal ist das Thema des altbabylonischen Heldenepos „Narām-Sîn und der Herr von Apišal";[78] es ist zudem in insgesamt elf historischen Omina überliefert, die von der früh-altbabylonischen Zeit bis in das erste Jahrtausend datieren.[79] In einem Omen, das Teil einer Omina-Sammlung ist, wird der Name des Königs von Apišal, Rīš-Adad, genannt. Auf eben diese Omina-Sammlung geht auch der erste Teil der babylonischen „Chronik über die

---

Legende als „Liebling Enlils" (*migir Enlil*) bezeichnet wird (Rev. 11′ und 16′) oder wenn es von den Feindhorden in der jungbabylonischen Kuta-Legende heißt, sie seien ein „Werk Enlils" (*šipir Enlil*; Z. 68; vgl. auch Z. 131f.).

[74] In der Inschrift Narām-Sîns erscheint ein ensí von Nippur, der sich unter der Führung Amar-girids von Uruk der Großen Revolte anschließt. Sein Name ist wahrscheinlich ^{m}Lugal-nì-zu zu lesen, da ein ensí dieses Namens auch aus Ziegelinschriften aus Nippur bekannt ist; vgl. dazu D. Frayne, *BiOr* 48 (1991), 393 mit Anm. 76. Die entsprechende Stelle *PBS* 5 36 vi 9′–11′ ist jedoch abgebrochen: ^{m}Luga[l-nì-zu] | ens[í] | [Nib]ru[^{ki}]. An Nippuräern erscheinen in der Inschrift noch die Namen ^{m}Ur-[. . .], ^{m}Ur-^{d}E[N- . . .], NÍG-DAGAL sowie ein ^{m}Lugal-šà-iri, Hauptmann (NU-BANDÀ = *laputtû*) von Nippur (vgl. HS 1954+ v 1 ff. und v 7 ff.).

[75] Die Gleichsetzung Amar-Enlilas mit dem Begriff ma-an-si-um im „Fluch über Akkade" Z. 68 bei T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 11 entbehrt der Grundlage. Sie geht von der Annahme von H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 32 Anm. 1 aus, dass ma-an-si-um eine Gestalt der historischen Tradition sei. Dagegen legt das Erscheinen dieses Wortes im Verbund mit ^{giš}gu-za im „Fluch über Akkade" und in „Inanna und Ebiḫ" nahe, dass ma-an-an-si-um ein Königsinsignium bezeichnet, das bisher nicht näher identifiziert werden kann; vgl. dazu J. Cooper, *Curse of Agade*, 242.

[76] Vgl. D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 15 *sub* b. Phonetisch ist vor allem a-ma für amar. Warum **M** mit Mullili die Emesal-Form von Enlil schreibt (vgl. Charpin, *ibid.* 13 Anm. 3′), bleibt indes unklar und scheint auf eine bewusste, kreative Verfremdung des vorgefundenen Namens hinzudeuten.

[77] Zu den Gutäerkönigen vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 293 f.

[78] Vgl. oben S. 26 Nr. 16. Der Name des gegnerischen Königs ist in diesem Werk nicht erhalten.

[79] Zusammengestellt und ausführlich diskutiert von J.-J. Glassner, *RA* 77 (1983), 3–10.

frühen Könige“ zurück, der daher ebenfalls den Bericht über Narām-Sîns Sieg über Apišal und den Namen Rīš-Adad enthält.[80]

Es wurde schon oft vermutet, dass der Name Rīš-Adad aus der legendarischen Tradition auf den Namen Rīd-Adad von Armānum zurückgeht, der zweimal in der Inschrift Narām-Sîns über die Eroberung von Armānum und Ebla erscheint.[81] Der Name wird dort *Ri*-DA-^{d}IŠKUR bzw. *Ri*-ID-^{d}IŠKUR geschrieben. Die Annahme lässt sich nicht verifizieren,[82] wirkt im Lichte des Namens ^{m}*Ma-nu-um* LUGAL MÁ-GAN-NA^{ki} allerdings recht wahrscheinlich. Manum von Makan ist in einer im Original überlieferten Inschrift Narām-Sîns belegt. Er

[80] Vgl. A. K. Grayson, *ABC*, 154, Chronik 20, A 24–26. Zum Zusammenhang zwischen der Omina-Sammlung L. W. King, *Chronicles*, Nr. 3 (mit Duplikat Nr. 4) und der Chronik vgl. Grayson, *ibid*. 45–47.

[81] Inschrift C 5, vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 253 ff., dort 257 Z. 67 und Z. 93 und D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 134 Z. ii 2; ii 28. Vgl. dazu B. R. Foster, *JANES* 14 (1982), 33; D. Frayne, *JAOS* 112 (1992), 631.

[82] In den „Apišal-Omina“ ist häufig davon die Rede, dass Narām-Sîn Apišal „durch eine Bresche“ (*ina piltim*) besiegt habe, worin eine gewollte klangliche Anspielung an den Namen Apišal gesehen wird: *nomen est omen* (vgl. A. K. Grayson, *ABC*, 154; J.-J. Glassner, *RA* 77 [1983], 7). Möglicherweise war dieses Klangspiel aber auch nur eine spätere, einfallsreiche Formulierung oder ein Nebenprodukt der Schilderung. Ursprünglich könnte die Bresche, die Narām-Sîn durch Apišals Mauer schlägt, durch das Relief inspiriert worden sein, das Narām-Sîns Stele über den Sieg gegen Rīd-Adad von Armānum geziert hat. Das Original dieser Stele ist nicht überliefert, aber die altbabylonische Abschrift des Monuments (Nar. C 5) beschreibt im Anschluss an die Inschrift eine dreifach umwallte Zitadelle, die gewiss Armānum repräsentiert. Mit B. R. Foster, *JANES* 14 (1982), 36 lässt sich annehmen, dass nicht allein die Zitadelle, sondern zugleich Narām-Sîns Sturm auf diese abgebildet gewesen war, vielleicht in ähnlich ansteigender Komposition wie auf der berühmten Susa-Stele. Träfe diese These zu, die vage schon von B. R. Foster, *ARRIM* 8 (1990), 42 f. formuliert worden ist (“The later tradition of breaching the wall of Apišal [. . .] could have its origin in a play on words, as well as a confusion with the siege of Armānum”), wären die „Apišal-Omina“ und im Anschluss an sie die „Chronik über die frühen Könige“ eindrucksvolle Zeugnisse dafür, wie eine Stele mit ihrem Schrifttext und ihrer Abbildung Einfluss auf die spätere historische Tradition genommen hatte.

Neben dem Namen Rīd-Adad und der Erstürmung der Zitadelle, die ursprünglich Armānum dargestellt hatte, hat auch Armānum selbst Eingang in die historische Tradition gefunden: Es wird in „Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn“ und im eng mit diesem Werk verwandten, hethitischsprachigen „17 Könige gegen Narām-Sîn“ genannt (zu diesen Texten vgl. S. 21 f. Nr. 6 und 7). Der Name des Königs von Armānum lautet dort [^{m}*Ma*]-⌜*da*⌝-*gi-na* (akkad.) bzw. ^{m}*Ma-da-ki-na* (heth.). Möglicherweise geht dieser Name auch auf eine inschriftliche, nicht mehr überlieferte Erwähnung zurück. Dasselbe lässt sich für Apišal annehmen, für das bisher jegliche inschriftliche Erwähnung durch die Akkade-Könige fehlt.

findet sich dort in der Form *Ma-ni-u*[*m*] EN *Má-kán*$^{\ulcorner\text{ki}\urcorner}$.[83] In der „Chronik über die frühen Könige" erscheint der Name im Anschluss and die Apišal-Episode in der Form ^{m}*Ma-an-nu-da-an-nu šàr Má-kan*^{ki} (Z. 27), die entweder auf eine spätere Verlesung des Namens als *Ma-nu-dan* bzw. *Ma-ni-dan* oder auf die Zusammenziehung mit einem einstmals angefügten Epitheton *dannum* zurückgeht. Entsprechend der Chronik ist Manium von Makan auch in der bereits erwähnten Omina-Sammlung zu ergänzen, die für die anfänglichen Passagen der Chronik als Vorlage gedient hatte.[84]

Die übrigen Namen sind bislang nirgendwo sonst belegt. Allerdings passen sie sich dem an, was für die verschiedenen Städte zu erwarten wäre. So ist Puttimatal von Simurrum ein hurritischer Name;[85] dasselbe gilt von Ḫupšumkipi von Marḫaši[86] und vermutlich auch für Ingi von Namar.[87] Migir-Dagān passt trefflich auf einen Mari-König.[88] Für Duḫsusu von Mardaman bleibt die Frage der sprachlichen Herkunft offen.

Ein weiteres Indiz für für die literarisch freie Gestaltung der Listen aus **G** und **M** bilden die erwähnten Ortsnamen. D. Charpin[89] hat darauf hingewiesen, dass diese Orte mit Ausnahme der Triade Uruk, Umma und Nippur exotische Gegenden bezeichnen, die in der mentalen Topographie der Mesopotamier an den fernen Grenzen ihres Landes und damit gleichsam in den Randbezirken der Welt liegen:[90] Simurrum, Namar, Apišal, Marḫaši, Mardaman, Makan und Lullubu. Während **G** die Stadt Mari in die Reihe ferner Gegenden aufnahm, fehlt Mari

[83] Nar. 3 Z. 33; vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 89; D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 117, Z. ii 4. Zur Diskussion der lange zwischen *Ma-ni-d*[*an*] und *Ma-ni-u*[*m*] schwankenden Lesung vgl. die Literatur bei Gelb/Kienast, *ibid*. 90 Anm. 33 und zuletzt D. Frayne, *BiOr* 48 (1991), 384 Anm. 20. Die Lesung -*u*[*m*] ist nach Kollation durch B. R. Foster *apud* Frayne, *ibid*. bestätigt worden.

[84] Vgl. J.-J. Glassner, *RA* 77 (1983), 8.

[85] I. Gelb, *Hurrians and Subarians*, 55 führt ihn auf Puttum-atal zurück; zu /*puttu*/ „ausheben, in Dienst nehmen (?)" vgl. I. Gelb *et al*., *NPN*, 119b und 248a.

[86] Vgl. P. M. Purves *apud* I. Gelb, *Hurrians and Subarians*, 55 Anm. 53; I. Gelb *et al*., *NPN*, 227b.

[87] Vielleicht zu den inhaltlich unklaren hurritischen Lexemen /*inn*/ (belegte Namen *In-ni-ki*, *In-ni-ge*, *E-en-ni-ki*, *En-ni-ge*) oder /*inkiru*/ (*In-gi-ru*) zu stellen, vgl. I. Gelb *et al*., *NPN*, 220a.

[88] Für die Bedeutung des theophoren Elements Dagān im amurritischen Onomastikon, das in Mari der altbabyl. Zeit deutlich überwiegt, vgl. M. P. Streck, *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit*, 65–67.

[89] Vgl. D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 14 *sub* a.

[90] Zum zentrisch organisierten Konzept der „mentalen Topographie" des alten Mesopotamiens, das durch die spätbabylonisch überlieferte „Babylonische Weltkarte" trefflich illustriert wird, vgl. G. Jonker, *Topography*, 35 ff., insbesondere 37 f.

verständlicherweise in Text **M**, da er selbst aus Mari stammt;[95] dafür hielt der Schreiber von **M** das weit im Südosten gelegene Dēr für exotisch genug, diese Stadt aufzuführen.[96]

Mit Ausnahme von Dēr, Namar und Apišal[97] erscheinen alle exotischen Länder auch in den altakkadischen Inschriften als Ziele der Feldzüge der Akkade-Könige. Dies untermauert den Eindruck, der bereits oben im Zusammenhang mit der Frage nach den Quellen von *MAD* 1 172 ausgeführt worden ist:[98] Nicht mündliche Sagen, die diese Vielzahl von Namen und Ereignissen seit der Akkade-Zeit tradiert hatten, bildeten für **G**/**M** im Besonderen und für die legendarischen Werke im Allgemeinen die hauptsächliche Quelle für diese Namen, sondern die originalen Königsinschriften auf den Stelen, Statuen und Weihgegenständen der Akkade-Zeit, die noch Jahrhunderte später in den Tempeln bewahrt, gelesen und zumindest in altbabylonischer Zeit auch akribisch abgeschrieben wurden.

Kein einziger exotischer Ortsname aus den Listen von **G** und **M** erscheint allerdings direkt in Narām-Sîns Große-Revolte-Inschrift. Darin entsprechen sie den Personennamen in diesen Listen (mit Ausnahme von Amar-gin aus **M**). Außer Namar (?) sind alle Ortsnamen auch in anderen Legenden um Sargon und Narām-Sîn vertreten.[99] Sie erweisen sich wie z. T. die Personennamen als Elemente einer allgemein gewordenen historischen Tradition, die von den altakkadischen Inschriften gespeist worden war und deren Pflege sich dominant schriftlich vollzog. Auf dieses Allgemeingut haben die Schreiber von **G** und **M** wie auch die Autoren der anderen Legenden um die Akkade-Könige zurückgegriffen.

Damit wird auch erklärlich, dass die in den beiden Listen aufgeführten Städte nicht mit den zu Beginn von **G** und **M** genannten Städten übereinstimmen, die der Große-Revolte-Inschrift entnommen wurde und die mesopotamische Koalition gegen Narām-Sîn konstituierte. Lediglich Uruk findet sich da wie dort.

---

[95] Vgl. D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 14 f.

[96] Dēr erscheint bezeichnenderweise als einer der wenigen eingetragenen Orte in der „Babylonischen Weltkarte" (vgl. W. Horowitz, *MCG*, 21) und hat auch anderweitig in der historischen Tradition Mesopotamiens eine vielleicht bescheidene, aber doch stete Rolle gespielt; vgl. dazu unten S. 111 Anm. 41.

[97] Diese Ausnahmen sind vielleicht nur dem Zufall der Überlieferung zuzuschreiben.

[98] Vgl. oben S. 48–51, insbesondere S. 50 f.

[99] *Simurrum*: AO 6702 („Sargon der Eroberer") Z. 68 und *TIM* 9 48 iii 15′; *Namar* nach einer Deutung von J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 116 Anm. 17 vielleicht in *TIM* 9 48 ii 13 (strittig, vgl. dazu unten S. 305 und J. G. Westenholz, *Legends*, 86 f.); *Apišal*: BM 139965 („Narām-Sîn und der Herr von Apišal") v 14, vi 5 und vi 10; *Marḫaši*: BM 79887 („Gula-AN und die 17 Könige . . .") i 14′; *Mardaman*: *TIM* 9 48 i 16′; *Makan*: jungbabylonische Kuta-Legende Z. 152; *Dēr*: Geburtslegende Sargons, Z. i 20 und 30 (vgl. dazu unten S. 82 f.); *Lullubu*: BM 79987 („Gula-AN . . .") i 4′.

Was zunächst wie eine kompositorische Fehlleistung anmutet, ist der literarische Versuch, die Revolte gegen Narām-Sîn noch allumfassender hinzustellen. Selbst fernste Länder, ja, praktisch die gesamte Welt verbündete sich gegen den König, der somit gegen eine gewaltige Übermacht anzutreten hat. Dass er ihrer letzten Endes Herr wird und es ihm gelingt, sie zu besiegen, wird aus der Rückseite von **M** ersichtlich.

M Rev.

1′ (Spuren)
2′ [*ka*$^?$-*ki*$^?$] *i-p*[*u*$^?$-*š*]*u*$^?$-*m*[*a*$^?$ *m*]*a-tu-u*[*m*] × [. . . . . .]
3′ [(×) × ×] *ik-ki*-[*ru*]-*ni-in-ne-ma* *ši*$^?$/*a*[*r*$^?$]-[. . . . . .]
4′ [*a-di* (?)] ⸢9⸣-*šu* ⸢*ú*⸣-*wa*-⸢*aš*⸣-*še*$_{20}$-*er-šu-nu*-[*ti* . . . . . .]
5′ (×) × × ×] × [×]-*na-na-sa* *ma-aḫ-ru-ú* × [. . . . . .]
6′ [*a-na* *ta-ḫa-zi-im*] *ú-ṣa-ab-bé-em-ma* 5 *ra-b*[*a-ba-tam* *de-ku* (?)]
7′ [. . . . . .] × A-mar-gi-in *šar* (lugal) *Ú-ru-u*[*k*^{ki}]
8′ [*a-na* *ta-ḫa-z*]*i-im* *ú-ṣa*-[*ab-bé-e*]*m-ma* 4 *ra-ba*-⸢*ba*⸣-*tam* *d*[*e-ku* (?)]
9′ [. . . . . .] ⸢*a*$^?$⸣ [. . . . . .] *ša-la-am-tam*
10′ [. . . . . . *a*/*i-n*]*a* *ta-ḫa-zi-im*
11′ [. . . . . .] ×
(Etwa eine bis zwei Zeilen abgebrochen)
1′′ (Spuren)
2′′ [× × ×] *a-du*-⸢*uk-šu-nu*⸣-[*ti*] ⸢*i*$^?$-*na*$^?$⸣ [× ×] ⸢*ṣi*$^?$⸣ *bu* [. . . . . .]
3′′ [*i-na* *ti*]-*bu-ut* ⸢*mārē* (dumu^{meš})⸣ ⸢*A-kà*⸣-*dè*^{ki}-*ma* 9 *ṣu-ub-bi*-[*im*] × × [. . . . .][100]
4′′ [*ú-ša*]-*at-bi-šu-nu-ši-im*
(Es folgen einige Leerzeilen; der Text ist wahrscheinlich unvollendet)

1′ (Spuren)
2′ [Den Kampf] ⸢führten⸣ sie, und im Lande [. . . . . .]
3′ [. . . . . .] sie wurden feindlich gegen mich und . . . [. . . . . .]
4′ Neun[mal] ließ ich sie frei [. . . . . .]
5′ [. . . . . .]nanasa, der Erste [. . . . . .]
6′ formierte eine Armee [für die Schlacht]: Fünfzigtau[send waren aufgeboten.]
7′ [. . . . . .] Amar-gin, der König von Uruk,
8′ formierte eine Armee [für die Sch]lacht: Vierzigtausend waren auf[geboten.]

100 Vgl. hier das Foto bei J. G. Westenholz, *Legends*, 402. Es ist unklar, wieviele Zeichen am Zeilenende fehlen.

9′ [. . . . . .] den Leichnam.
10′ [. . . . . . in der/für die] Schlacht.
11′ [. . . . . .] . .

(Etwa eine bis zwei Zeilen abgebrochen)

1′′ (Spuren)
2′′ [. . . . .] ich tötete sie, ⌜in (?)⌝ [. . .] . . . . [. . . . . .]
3′′ [Durch den Auf]marsch der ⌜Einwohner⌝ Akkades vermochte ich neun ⌜Feldzüge⌝ [. . . . . . .]
4′′ auf sie kommen zu lassen.

(Es folgen einige Leerzeilen; der Text ist wahrscheinlich unvollendet)

Abgesehen von der Aussage des Königs, dass er neun Schlachten gegen die Feinde geführt hat, eine Formulierung, die aus den Inschriften Narām-Sîns wohlbekannt ist, findet sich hier nichts mehr, was direkt auf Inschriften zurückgreift. Stattdessen werden Motive literarisch verarbeitet, die in altbabylonischer Zeit ganz ähnlich in dem kleinen Schülerfragment „Die zehnte Schlacht" (*VS* 17 42) und in der Kuta-Legende wiederbegegnen: zunächst das neunmalige Freilassen der Feinde,[101] dann die Reihung der nach Zehntausenden zählenden Armeen, die ins Feld geführt werden.[102]

4.2. Zusammenfassung

Im Vergleich der Große-Revolte-Inschrift Narām-Sîns mit der legendarischen Verarbeitung des Themas in **G** und **M** hat sich eindrucksvoll gezeigt, wie eng die Abhängigkeiten sind. **G** und **M** zitieren lange Passagen der Inschrift. Dabei sind die Elemente der Königsinschrift in komplexer Anordnung in das Literaturwerk eingebaut worden. **G**/**M** zitieren die Inschrift, soweit erkennbar, nur aus den inhaltsschweren Passagen an ihrem Anfang und ihrem Ende. Inwieweit

[101] Vgl. *VS* 17 42 Obv. 5: 9-*šu lu ú-wa-še*$_{20}$*-er-šu-nu-ti*.

[102] Vgl. die altbabylonische Version der Kuta-Legende MLC 1364 Kol. iii und die jungbabylonische Fassung Z. 84 ff. Die riesigen Truppenkontingente dort sind zwar diejenigen Narām-Sîns; sie werden jedoch vom Feind vollständig aufgerieben, was in literarischer Umkehrung die Übermacht des Gegners verbildlicht. Die Inversion entspricht einem von **G**/**M** verschiedenen Ausdrucksziel der Kuta-Legende. Die zahlenmäßige Stärke der Feindhorden wird in der jungbabylonischen Fassung hingegen in Z. 38 genannt (360 000 Mann), in der mittelbabylonischen Fassung *KBo* 19 98 jeweils in den Zeilen b 8′, b 27′ und c 12′ (6 ME). Vgl. ferner BM 79987 („Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn") Kol. ii′ 28′, 30′ und 42′, wo die Truppenstärke Narām-Sîns gleichfalls mit 360 000 Mann und eines vernichteten Kontingents mit 90 000 Mann angegeben wird.

darüber hinaus die inschriftlichen Schilderungen der neun Schlachten gegen Ipḫur-Kiš und Amar-girid von **G**/**M** verwendet worden sind, lässt sich nicht klären, da die Schlachten zwischen Narām-Sîn und Ipḫur-Kiš in **G**/**M** nicht überliefert sind. Die wenigen Zeilenreste von der Rückseite von **M**, die Schlachten gegen Ipḫur-Kišs Koalitionäre schildern, lassen keine Parallelen mit Narām-Sîns Inschrift erkennen. Die langen Aufzählungen und Aufrechnungen der gefangenen und getöteten Feinde sowie der geschlagenen Städte, die den Rest der authentischen Inschrift ausfüllen, sind mit großer Wahrscheinlichkeit nicht von **G**/**M** verwendet worden. Dasselbe gilt vermutlich auch für die lange, den Text abschließende Fluchformel – wobei dies unsicher ist, da eine derartige Fluchformel auch aus der Legende „Die zehnte Schlacht“ (*VS* 17 42) bekannt ist, Flüche gegen zukünftige Inschriftenfrevler somit auch der legendarischen Literatur nicht fremd waren, und die Rückseite von **M** vermutlich nicht vollendet wurde.

G und **M** ordnen die aus der Inschrift zitierten Versatzstücke in derselben Reihenfolge an. Die Schnittstellen sind dabei dieselben, und Divergenzen zwischen **G** und **M** ergeben sich lediglich durch die Auslassung oder Hinzufügung von Wörtern, Sätzen oder kürzeren erzählenden Passagen. Diese dominante Gleichförmigkeit beider Texte schließt die Ansicht D. Charpins aus, nach der von „deux compositions indépendantes“ auszugehen sei, „vraisemblablement à partir de duplicats d'une même inscription de Narâm-Sîn“.[103] **G**/**M** repräsentieren kompositorisch *ein* ursprüngliches Werk, das die Narām-Sîn-Inschrift schriftlich verarbeitet hat und das in der Folge dem Prozess der literarischen Umformung ausgesetzt gewesen ist. Sofern die erzählerische Ausschmückung als ein typisches Merkmal dieses Prozesses gelten darf, wäre **M** als die dem Original ferner stehende Textversion anzusehen. Folgt man Charpins plausibler Vermutung,

[103] D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 16. Bereits P. Michalowski, *JCS* 32 (1980), 237 hielt **G** und **M** für unabhängige Kopien von verschiedenen Exemplaren einer authentischen Inschrift Narām-Sîns. Ebenso plädierte J. G. Westenholz, *Legends*, 231 für die unabhängige Entstehung beider Texte, wobei sie die Ähnlichkeiten mit denselben zugrundeliegenden mündlichen Quellen erklärte: “The same oral traditions are reflected in these two texts, but their written forms clearly demonstrate the lack of any written contact”. S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 11a hielt es für “not inconceivable that **G** and **M** represent independent adaptations of [Nar. C 1] or one of the other texts like it”. Auch für K. Metzler, *Tempora*, 346 f. Anm. 156 sind **M** und **G** „zu verschieden, um als Duplikate unmittelbar desselben Werks gelten zu können“ (vgl. dazu Metzlers Werkbegriff *ibid.* 2 als die von den einzelnen Manuskripten zu abstrahierende, in sich geschlossene literarische Komposition). Dagegen gingen T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 4a und C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 15 Anm. 28 explizit von einem einzigen literarischen Werk aus, das durch seine Tradierung bedingt verschiedene Versionen zeitigte.

nach der **M** unter der Herrschaft des akkadophilen Šamši-Adad I. verfasst wurde,[104] lässt sich ein Import des Textes nach Mari zu eben seiner Zeit denken.

Die literarische Umsetzung der Königsinschrift offenbart deutliche Anzeichen einer bewusst verfahrenden, ein bestimmtes Ausdrucksziel verfolgenden kompositorischen Tätigkeit – auch wenn über das Ausdrucksziel selbst mangels Quellen zum literarhistorischen und gesellschaftlichen Kontext von **G**/**M** nur spekuliert werden kann. Die Legende verwendet die bedeutsameren Bausteine der Inschrift, lässt die nebensächlichen aus, und prädiziert sie zum Teil völlig neu. So wird aus dem Schauplatz der ersten Schlacht Narām-Sîns gegen Ipḫur-Kiš der Ort seiner Erhebung zum Gegenkönig durch sein Volk, und die Formulierung in der dritten Person wird durch die altbabylonisch in Königsinschriften üblich gewordene Form der ersten Person ersetzt. Die nicht-inschriftlichen Überschüsse indes gehen auf literarische Verfahren zur prägnanteren Darstellung zurück. So wird die Große Revolte auf einen einzigen Gegenkönig und dessen Verbündete konzentriert. Die Undankbarkeit der Kišiten wird durch die ausführliche Darstellung der Wohltaten Sargons gegenüber Kiš, seinem Schwur auf die Loyalität zu Kiš und der emphatischen Brandmarkung von Kišs Revolte in **M** Obv. 9 stark betont. Ipḫur-Kišs nicht-königliche Herkunft wird erwähnt, womit Ipḫur-Kiš wahrscheinlich diskreditiert werden soll; möglicherweise enthält die Angabe auch einen ironischen Scherz. Schließlich zählen die Liste der exotisch fernen Länder, die geeint gegen Narām-Sîn stehen, und die große Zahl der aufgebotenen Feindsoldaten deutlich zu den Erzählzügen, mit denen der Autor die Revolte gegen Narām-Sîn literarisch überhöht hat.

Ob die Legende den letztendlichen Sieg Narām-Sîns nur feiern wollte (und zu welchem Zweck dies geschah), ober ob nicht noch subtilere Ausdrucksziele zugrundelagen, wie insbesondere von S. Tinney[105] oder M. Liverani[106] vorgeschlagen wurde, ist angesichts des traurigen Zustands des Textes kaum sicher zu entscheiden. Wie bereits erwähnt, fehlt wahrscheinlich sein Ende; auch der Mittelteil ist verloren gegangen. Generell hat m. E. jedoch die These Tinneys viel für sich, dass die Legende von der Großen Revolte nicht allein zu „propagandistischen" Zwecken altbabylonischer Könige, die sich mit Narām-Sîn in eine Reihe stellen wollten, tradiert wurde, sondern ein wesentlicher Aspekt dieser Legende die Thematisierung des Königtums und seiner Legitimierung an sich ist. Wenn sich auch die Antworten auf diese Fragen in den engen Grenzen der damals favorisierten Ideologie bewegten, die von der Macht der herrschenden Könige abhängig war, so wurden in der Legende gleichwohl diese Fragen verhandelt. In diesem Punkt berührt sich das Werk mit der anderen weit verbreiteten Verarbeitung des Große-Revolte-Themas, der Kuta-Legende. Da **G**/**M** zu

[104] Vgl. D. Charpin, *ibid.* 17.
[105] Vgl. S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 1–14.
[106] Vgl. M. Liverani, *Akkad*, 41–67.

größeren Teilen direkt von einer authentischen Inschrift Narām-Sîns abgeleitet ist, stellt das Werk in der Keilschriftliteratur ein Unikum dar: Es demonstriert zur Zeit wie kein zweites Werk die Art und Weise, wie die Schreiber der altbabylonischen Zeit anhand der ihnen verfügbaren historischen Daten ihre Geschichte interpretierten.

Die enge Abhängigkeit der Legende von der authentischen Inschrift Narām-Sîns entkräftet die bereits im vorigen Kapitel referierte Auffassung von A. Westenholz, nach der praktisch kein Zusammenhang der Legendentexte mit den Königsinschriften bestehe.[107] Der Schreiber, der die Legende ursprünglich erdichtete, hatte zweifellos unmittelbar die sargonische Inschrift verwendet, die er mit Sicherheit lesen konnte. Unterschreibt man Westenholz' Ansicht, nach der diejenigen Schreiber, die altakkadische Inschriften zu lesen und zu kopieren vermochten, "most learned scholars" und "real masters" gewesen seien, da sie die schwierige, archaische Schrift und Sprache dieser Inschriften meisterten,[108] weist sich der Schöpfer der Große-Revolte-Legende als hochgebildeter Gelehrter aus. Auch wenn **G** und **M** sowie zahlreiche weitere legendarische Werke Schülertafeln darstellen sollten, ist es daher verfehlt, aus diesem Umstand die Sargon- und Narām-Sîn-Legenden insgesamt als mündlich überlieferte, „volkstümliche" Erzählungen zu qualifizieren. Die Legendentexte sind eben nicht alle samt und sonders "humble school exercises by beginners or slightly advanced students, no doubt reproducing popular tales familiar to teacher and student alike".[109] Sie sind, soweit erkennbar, wohldurchdachte literarische Kompositionen, die unter erheblichem Einfluss der schriftliterarischen Tradition entstanden waren.

Mit dieser Feststellung wird nicht ausgeschlossen, dass es seit der altakkadischen Zeit auch "popular tales", d. h. allein mündlich tradierte Sagen über die Könige von Akkade gegeben hatte. Die Gesellschaften des alten Mesopotamiens waren stets begrenzt literalisiert, womit nach J. Goody bezeichnet ist, dass die Fähigkeit des Lesens und Schreibens nur auf einen kleineren Teil der Bevölkerung beschränkt gewesen war, dem ein größerer illiterater Teil der Bevölkerung

[107] Vgl. oben Kapitel 3, Abschnitt 4 (S. 35–37).

[108] A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 22.

[109] Aa. Westenholz, *ibid*. Dieses Pauschalurteil scheint mir mindestens bei so hochpoetischen und durchaus sauber geschriebenen Texten wie AO 6702 („Sargon der Eroberer", vgl. Foto J. G. Westenholz, *Legends*, 382 f.), BM 139965 („Narām-Sîn und der Herr von Apišal", vgl. Foto *ibid*. 389), BM 120003 („Erra und Narām-Sîn", vgl. Foto *ibid*. 390), L 74.225 (das Narām-Sîn-Prisma aus Larsa, vgl. Fotos *ibid*. 392 ff.) und der altbabylonischen Version der Kuta-Legende (vgl. Foto *ibid*. 404) kaum angemessen. Einige dieser Werke verdienen es angesichts ihrer poetischen Qualität und akuraten Ausführung zweifellos, als hochstehende, z. T. gar als Meisterwerke angesprochen zu werden.

gegenüberstand.[110] Das Verhältnis dieser beiden Anteile zueinander war vermutlich nicht konstant, sondern wies durch die Zeiten Schwankungen auf; insbesondere scheint in altbabylonischer Zeit die Lese- und Schreibkundigkeit relativ weit verbreitet und nicht allein auf eine kleine Führungselite beschränkt gewesen zu sein.[111] Hinzu kommt, dass Einflüsse wie Mehrsprachigkeit, die

[110] Vgl. J. Goody in J. Goody *et al.*, *Entstehung und Folgen der Schriftkultur* (*passim*, insbesondere 39 ff.). Mit der Verwendung von Goodys Begrifflichkeit soll hier allein die Verbreitung der Schriftkundigkeit in der Bevölkerung bezeichnet werden. Goodys globales Modell der drei Kulturtypen von „nicht-literalen", „begrenzt literalen" und „allgemein literalen Gesellschaften" bedarf in seinen Implikationen indes erheblicher Revisionen. Insbesondere die Korrelation zwischen der demographischen Verbreitung von Literalität in einer Gesellschaft, die vordergründig die drei Kulturtypen unterscheiden, und kulturellen Erscheinungen, die aus der begrenzten oder allgemeinen Verwendung der Schrift erklärt werden, ist bei Goody höchst problematisch. Offenkundig wird dies für das antike Griechenland, das Goody bei einem vermuteten alphabetisierten Bevölkerungsanteil von 50 % für die historisch erste „allgemein literale Gesellschaft" hält. Auf die allgemeine Literalität führt Goody die tiefgreifende Kritik der religiösen Traditionen in Griechenland zurück – die Ursprünge abendländischer Philosophie und Wissenschaft –, sowie die Entstehung der griechischen Demokratie. Tatsächlich dürften für diese Entwicklungen eine ganze Reihe verschiedener Faktoren eine erhebliche Rolle gespielt haben. Umgekehrt lässt sich gegen Goody auch nicht pauschal behaupten, dass begrenzt literale Gesellschaften generell von einer schreibkundigen elitären Kaste gekennzeichnet seien, die sich gegen die illiterale Masse zwecks Machterhalts bewusst abgrenzte und das von ihnen getragene literale kulturelle Sinnsystem zementierten, so dass innerhalb ihres engen Zirkels ein kultureller oder intellektueller Fortschritt kaum möglich sei. Bedeutsamer als der Verbreitungsgrad der Schriftlichkeit ist vielmehr ihr Einfluss auf die kulturelle Identität einer Gesellschaft, die von einer Vielzahl von Faktoren – insbesondere der effizienten Verbreitung ihrer Ideologien – abhängt. Im Gegensatz zu Goody beschränke ich den Begriff „allgemein literal" auf Gesellschaften, die annähernd vollständig (zu über 90 %) literalisiert sind.

[111] Die Frage nach der Literalität in Mesopotamien ist von C. Wilcke, *Wer las und schrieb in Babylonien und Assyrien?* (München 2000) ausführlich diskutiert worden. Wilcke gelangt unter Berücksichtigung ärchäologischer und philologischer Beobachtungen zu der Ansicht, dass zumindest in altbabylonischer Zeit von einer weit verbreiteten Literalität, die sich nicht allein auf die herrschenden Eliten beschränkte, ausgegangen werden muss. Quantifizierungsversuche wie etwa die archäologische Auswertung des ausgegrabenen altbabylonischen Wohnviertels in Ur, wo nach Wilckes Rekonstruktion in etwa einem Fünftel aller Häuser Tontafeln gefunden wurden, können dabei natürlich keine tragfähigen Zahlenwerte liefern, aber immerhin Hinweise dafür erbringen, dass Literalität in den meisten Bevölkerungsschichten und -gruppen verbreitet gewesen war. Die Frage, wie sich Literalität in einer stratifizierten Gesellschaft verteilt und welche konkreten Rollen die Schriftlichkeit ausfüllte, erweist sich so als weitaus aufschlussreicher als das müßige Unterfangen, im Sinne Goodys eine universale Korrelation zwischen dem Alphabetisierungsgrad einer Gesellschaft und ihrer kulturellen „Fortschrittlichkeit" aufstellen zu wollen.

gleichzeitige Verwendung mehrerer Sprachen und Schriftsysteme (wie etwa der Keilschrift und dem aramäischen Alphabet im 1. Jts.) und die soziale Verteilung von Literalität bei der Betrachtung jeder Epoche und jedes Raums mitberücksichtigt werden müssen. Ungeachtet dieses vielgestaltigen Bildes, das die Verbreitung der Literalität in Mesopotamien bietet, ist sie doch nirgends mit modernen Verhältnissen allgemein literaler Kulturen vergleichbar, in denen die mündliche Erzählung als Medium der Tradition fast vollständig verschwunden ist und dort, wo mündlich erzählt wird, fast stets ohne längere Umwege schriftliterarische Quellen auszumachen sind. Die Annahme einer reichen mündlichen Erzählkultur im alten Mesopotamien ist demnach sehr wahrscheinlich, und ein gegenteiliges Modell widerspräche allem, was die Folkloristik in begrenzt literalen Gesellschaften beobachten konnte. Dass es als Teil dieser mündlichen Erzählkultur auch Sagen und Epen über die Akkade-Könige Teil gegeben hatte, kann ebenfalls als wahrscheinlich eingestuft werden. Die Annahme wird vor allem durch die epischen, in dritter Person erzählenden Legenden gestützt, in denen sich narrative und motivische Reflexe sagenhafter Erzählungen und Stoffe wiederfinden. Schlagendstes Beispiel hierfür ist die gewiss auf mündliche Erzählungen zurückgehende Geburtslegende Sargons, die einen folkloristisch weltweit nachweisbaren Erzählstoff verwendet: Einem Kind wird die Herrschaft prophezeit, woraufhin es ausgesetzt wird, in der Fremde aufwächst, schließlich heimkehrt und entsprechend der Prophezeihung zur Herrschaft aufsteigt.[112] Indem der Stoff den Aufstieg eines Untertanen nicht-königlicher Herkunft zur Herrschaft erzählt, entspricht er einer märchenhaften, vielfältig in volksmündlichen Überlieferungen beobachtbaren Weltsicht, die B. Alster einmal als “ideology of the folktale” bezeichnete.[113] Auf mündliche Überlieferungen scheinen z. T. auch die Informationen in den „historischen Omina“ zurückzugehen, die von Sargon und Narām-Sîn berichten. Schließlich ist anzunehmen, dass die mündliche Überlieferung über die Akkade-Zeit einen erheblichen Anteil daran gehabt hatte, dass das historische Interesse an dieser ruhmvoll erinnerten Epoche über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg lebendig blieb. Die greifbaren Hinterlassenschaften der Akkade-Könige in Form von Stelen, Statuen, Bau- und Weihinschriften bildeten für dieses historische Interesse nur das unmittelbare Material, an dem es sich, nicht zuletzt in Form von fiktionalen Erzählwerken, vergewissern konnte.

---

[112] Vgl. B. Lewis, *The Sargon Legend*, 149 ff. Sargons Aufstieg wird ähnlich auch in der altbabylonischen Version der Sumerischen Königsliste (vgl. T. Jacobsen, *Sumerian King List*, 110 f.) und der Sumerischen Sargonlegende (vgl. J. S. Cooper / W. Heimpel, *JAOS* 103 [1983], 67–82) reflektiert, die ihrerseits einen schwachen Reflex im bisher als „Weidner-Chronik“ bekannten literarischen Brief erfährt (vgl. A. K. Grayson, *ABC*, 148 Z. 46–48; F. N. H. Al-Rawi, *Iraq* 52 [1990], 5 Z. S 14–16).

[113] Vgl. B. Alster, *Oral or Aural?*, 56–59, insbesondere 57 mit Anm. 122; auch ders., *Fs. Moran*, 59–72; *CANE* 4 (1995), 2315–2326.

Mögen somit mündliche Überlieferungen den Hintergrund der Sargon- und Narām-Sîn-Legenden gebildet haben, bleiben die Reflexe dieser Überlieferung in den Texten insgesamt marginal. Vielmehr überwiegt der Eindruck, dass die literarische Tradition mit ihrer Phraseologie, Motivik und Kompositionstechnik, ihrer auf die Rolle des Königs fixierten Ideologie, ihrer vielfach moralisch-didaktischen Ausrichtung und ihrer intertextuellen Beziehung zu den authentischen Königsinschriften wie zu anderen Legenden und Literaturwerken weitaus prägender für diese Legenden gewesen ist. Hinter ihr sind mögliche volkstümlich-mündliche Traditionen allenfalls schemenhaft erkennbar.

G/**M** weist sich nicht allein damit als als Produkt der schriftliterarischen Tradition aus, dass sie eine authentische Inschrift als Vorlage verwandt hat; vielmehr ahmt der Text auch mit seiner Struktur eine Königsinschrift nach. So kopiert er die am Beginn der Narām-Sîn-Inschrift stehende Anrufung von Gottheiten, gefolgt von einer einleitenden Vorstellung des königlichen Protagonisten mit einer Reihe von Titeln, die seinen Status und seine politischen Erfolge benennen. Im Anschluss folgt, ebenfalls entsprechend der Narām-Sîn-Inschrift, die Erzählung politisch-militärischer Ereignisse. Der Schluss von **G**/**M** ist nicht überliefert, jedoch lässt die Parallele zu anderen nicht-authentischen Inschriften vermuten, dass er eine Segensformel für jene künftige Könige enthalten hatte, die die Inschrift wahren und ihren Inhalt beherzigen würden; oder aber das Werk schloss mit einem Fluch gegen jeden, der die Inschrift zu tilgen versuchte.

Es gibt zahlreiche Sargon- und Narām-Sîn-Legenden – im Wesentlichen die Werke, die in erster Person erzählen –, die sich wie **G**/**M** als Inschriften ausgeben. Einige von ihnen nennen sich selbst *narû* „Stele, Steleninschrift“, und folgen damit dem Sprachgebrauch des Akkadischen, der Königsinschriften auf Stelen, aber auch auf Weihgegenständen oder Gründungsbeigaben so bezeichnet. H. G. Güterbock definierte für diese Gruppe von Legenden die Gattung der „*narû*-Literatur“. Die bis heute anhaltende Diskussion über diese Gattung, in der vor allem die Merkmale im Vordergrund standen, die die „literarischen“ von den „nur-inschriftlichen“ unterscheiden, soll im folgenden Kapitel zusammengefasst werden, da die Abgrenzung der „*narû*-Literatur“ und damit eines großen Teils der Sargon- und Narām-Sîn-Erzählungen nach wie vor Probleme bereitet, sich am Beispiel der „*narû*-Literatur“ aber auch hervorragend die Angemessenheit des Literaturkonzepts studieren lässt, mit dem die moderne Forschung das Schrifttum des alten Mesopotamien betrachtet.

Kapitel 5

Der „literarische *narû*“ als Definitionsproblem

Mindestens neun der 24 Sargon- und Narām-Sîn-Legenden imitieren das literarische Schema authentischer Königsinschriften. Vier weitere Texte weisen zum Teil Remineszenzen an dieses Genre auf.[1] Eine ausführliche Darstellung der Beziehungen zur großen Gattung der Königsinschriften wird in Kapitel 7 gegeben werden. Hier soll es, vor aller Beschreibung, um die grundlegende theoretische Klärung der verwendeten Begrifflichkeit gehen. Zwei Gesichtspunkte sind dabei von zentraler Bedeutung: zum einen die formalen Unterschiede der erzählenden Texte, die Königsinschriften imitieren, zu den authentischen Königsinschriften; zum anderen die Kluft zwischen dem antiken und dem modernen Horizont der literarischen Rezeption.

Wenn sich neben den Ähnlichkeiten zwischen den Inschriften und den Erzählwerken, die sich lediglich als Inschriften ausgeben, auch deutliche Differenzen ausmachen lassen, so fragt sich, welche interpretatorischen Implikationen aus der Realisierung dieser Differenzen erwachsen. Für die moderne Interpretation mündet die Reflexion dieses Problems in eine Trennung zwischen authentischen, nicht-authentischen und fiktionalen Inschriften ein, mit der prinzipiell verschiedene literarische Funktionen verknüpft sind. Terminologisch ergibt sich ein Problem, sobald versucht wird, die Besonderheit der literarischen Funktionen fiktionaler Inschriften mit dem Begriff „Literatur“ selbst namhaft zu machen und damit die erzählende oder fabulierende Gattung gegenüber der inschriftlichen als „literarischer“ auszuzeichnen. Für die antike Rezeption fragt sich, ob die dem Assyriologen deutlich werdenden Differenzen auch damals wahrgenommen wurden, sich also ein Bewusstsein für die Nicht-Authentizität der erzählenden Werke ergab, was unweigerlich Einfluss auf die Interpretation gehabt haben musste. Und wenn dem nicht der Fall gewesen sein sollte: Welche rezeptionsästhetische Relevanz hatten die Differenzen dann möglicherweise dennoch, auf einer unterschwelligen, nicht-bewussten Ebene der literarischen Wahrnehmung?

---

[1] Vgl. die Übersicht über die Texte in Kapitel 2; zu den Unsicherheiten der oben genannten Zahlen vgl. *ibid*.

Diese Problemstellung ist es, die im Folgenden anhand einer Darstellung der einschlägigen Forschungsarbeit der letzten 75 Jahre diskutiert werden soll. Es wird sich zeigen, dass sie das grundlegendere Problem, was im alten Orient als „Literatur“ bezeichnet werden sollte, im Kern betrifft und dazu nötigt, die Frage nach der altorientalischen Rezeption der hier diskutierten literarischen Werke intensiver als bisher zu reflektieren.

5.1. H. G. Güterbocks Begriff der „*narû*-Literatur“

1870 wurde mit der „Geburtslegende Sargons“[2] die erste fiktionale Königsinschrift publiziert. In den folgenden sechs Jahrzehnten folgte die Veröffentlichung von Fragmenten der jung- und altbabylonischen Kuta-Legende, der hethitischen Fassungen der Kuta-Legende und der „Großen Revolte gegen Narām-Sîn“, der altbabylonischen „Großen Revolte gegen Narām-Sîn“, der Agumkakrime-Inschrift und des sog. Lugalanemundu-Textes.[3] Bis dahin hatte jedoch das inschriftliche Schema, nach dem fast alle diese Texte gebildet waren, kaum Beachtung gefunden. H. G. Güterbock war der erste, der in seiner grundlegenden Darstellung der „historischen Tradition“ Mesopotamiens[4] auf dieses literarische Mittel aufmerksam machte und das inschriftliche Schema zum Gattungsmerkmal erhob. Für die Werke, die sich als Königsinschriften ausgaben, prägte er den Begriff „*narû*-Literatur“. Mit seinem ersten Bestandteil bezeichnet dieser Begriff die für die Texte unstrittige Beziehung zur Gattung der authentischen Königsinschriften, die in den betreffenden Erzählwerken stets mit *narû* „Stein, Stele“ angesprochen wird;[5] seine zweite Komponente, das „Literarische“, sollte die Gattung von den authentischen Inschriften abheben, womit allerdings die

---

[2] Vgl. B. Lewis, *The Sargon Legend*.

[3] Vgl. den Überblick über die Veröffentlichungsgeschichte dieser Texte bei J. G. Westenholz, *Legends*, 6 ff.

[4] „Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200“, *ZA* 42 (1934), 1–91 und *ZA* 44 (1938), 45—149.

[5] Der Ausdruck *narû* korrespondiert in den Sargon- und Narām-Sîn-Erzählwerken mit dem nicht-literarischen Sprachgebrauch der alt- und nach-altbabylonischen Zeit, der mit *narû* Inschriften tragende Stelen und Artefakte bezeichnet, aber auch abstrahiert davon nur die Inschrift selbst bzw. allgemein die Königsinschrift meinen kann. Daneben kennt das Akkadische die Begriffe *musarû* und *šiṭir šumi* für die Königsinschrift und *ṣalmu* „Bildnis“ für Monumente und Artefakte, die das Bild eines Gottes, eines Königs oder sonst eines Wesens in Relief oder Rundplastik wiedergeben. Zur Differenzierung von *narû*, *musarû* und *ṣalmu* in den verschiedenen Textgattungen vgl. J. G. Westenholz, *Gs. Kutscher*, 205–218; B. Pongratz-Leisten in J. Rüpke (Hrsg.), *Von Göttern und Menschen erzählen*, 19–27, dazu dies., *WeOr* 30 (1999), 74 ff. (zum von ihr verwendeten – problematischen – Begriff von Fiktionalität vgl. unten S. 124–127).

Frage nach der Natur dieser Differenz aufgeworfen ist. Güterbock selbst charakterisierte die „*narû*-Literatur“ folgendermaßen:

> Bei der Betrachtung der Geschichtsschreibung der Babylonier und Hethiter ist zu unterscheiden zwischen Königsinschriften und Tradition. Während die Inschriften die eigenen Taten der Könige für die Nachwelt festhalten, enthält die Tradition das, was von den Ereignissen im Gedächtnis der Späteren geblieben ist. Dieses historische Erinnerungsgut wurde schon früh unter teilweiser Heranziehung inschriftlicher Quellen in ein System gebracht, und aus ihm wurden Stoffe für Dichtungen genommen. Solche Dichtungen bedienen sich zwar häufig der äußeren Form der Königsinschrift, die sich als die geläufigste Form der Geschichtsschreibung von selbst darbot, unterscheiden sich aber, wie wir im einzelnen sehen werden, in der inneren Form grundlegend vom echten Selbstbericht.“ (*ZA* 42 [1934], 1 f.; Hervorhebungen orig.)

„Literarische *narû*s“ sind also *Dichtungen*, im Gegensatz zu den Königsinschriften, denen in Güterbocks Studie der Status des Literarischen implizit nicht zuerkannt wird. Die Begriffe „Literatur“ und „Dichtung“ werden von Güterbock überall *promiscue* gebraucht. Eine nähere Spezifizierung des Literarischen bzw. Dichterischen liefert Güterbock in der Diskussion anderer Texte der historischen Tradition. So manifestiert sich die innere Verfasstheit der Sumerischen Königsliste in ihrem „Leitgedanken“ vom einen, universalen Königtum, das ständig von einer auf die nächste Stadt übergeht; dieser Leitgedanke „hebt [den Text] über Texte wie Datenlisten, die rein praktischen Zwecken dienen, hinaus und stempelt ihn zu einem Geschichtswerk“.[6] Die Sumerische Königsliste ist eine „Konstruktion“,[7] die durch die Auswahl der damals verfügbaren historischen Daten, ihrer spezifischen Anordnung und die Motivierung des Arrangements eine ideologische Zielsetzung verfolgt; sie entfaltet eine Idealvorstellung (das „Eine Königtum“) zu einem vermutlich politischen Zweck (die Legitimierung der kontemporären Dynastie).[8]

---

[6] *ZA* 42 (1934), 2 f.

[7] *ibid*. 7.

[8] Zur in den letzten Jahren weit vorangetriebenen Deutung der Sumerischen Königsliste, in der sich die politisch-ideologische Interpretation als Grundannahme bewährt hat, vgl. P. Michalowski, *JAOS* 103 (1983), 237–248; C. Wilcke, *Coll. Raur*. 1 (1988), 113–140; ders., *Fs. Sjöberg* (1989), 557–571; ders. in D. Kuhn *et al*., *Die Gegenwart des Altertums* (2001), 93–116; J.-J. Glassner, *Chroniques* (1993), 69–87; M. Haul, *CDOG* 3 (2004), 240–250. Zahlreiche der in diesen Arbeiten vertretenen Ansichten sind inzwischen durch die Veröffentlichung eines ersten Ur III-zeitlichen Textzeugen der Sumerischen Königsliste durch P. Steinkeller, *Fs. Wilcke*, 267–292 obsolet oder erheblich relativiert worden. Allerdings verzichtet auch Steinkeller nicht auf eine Anpassung des neuen Befundes an die vorhandenen Denkmodelle, die alle dieses Werk als grundlegend politisch auslegen.

Das ideologische Ziel bzw. die „Moral“[9] der „*narû*-Literatur“ bestimmt Güterbock in der Didaxe, die sich aus den Textschlüssen der einschlägigen Werke ergibt: Die Texte setzen an die Stelle, an der authentische Königsinschriften einen Segens- oder Fluchspruch an den künftigen König richten, damit dieser die Inschrift bewahre bzw. nicht zerstöre, eine an den künftigen König gerichtete Aufforderung, aus dem exemplarischen Inhalt der Erzählung ein Vorbild für die eigene gottgefällige Herrschaft zu gewinnen.[10]

Kennzeichnet sich somit „Literatur“ in Güterbocks Bestimmung der Werke der historischen Tradition und damit auch der „*narû*-Literatur“ vor allem funktional, sagt er über die verwendeten literarischen Mittel, insbesondere über die Eigentümlichkeiten der verwendeten Sprache, Bilder und Motive, fast nichts. Dass hier eine stilistische Differenz zu tatsächlichen Königsinschriften besteht, wird von ihm gleichwohl vorausgesetzt, wie sein Verweis auf die spezifische „innere Form“ der historischen Literaturwerke im obigen Zitat zeigt.[11]

Güterbocks Ausschluss der Königsinschriften aus dem Literarischen, der ihre Verabsolutierung als historiographische Dokumente impliziert, ist von der Assyriologie bereits seit Langem verabschiedet worden. Wiederholt sind in den letzten Jahrzehnten die literarischen Qualitäten dieser Gattung, sowohl in sprachlicher als auch in funktionaler Hinsicht, herausgestellt worden. Die Inschriften verfolgen wie die „*narû*-Literatur“ vor allem ideologische und politische Ziele und versuchen diese mit den rhetorischen Mitteln der literarischen Sprachen zu transportieren. Zuvorderst ist hier das Bestreben zu nennen, die gottgefällige und damit legitimierte eigene Herrschaft vor den Göttern, Priestern, Beamten und Untertanen zu dokumentieren und hervorzukehren. Darüber hinaus ist in den Inschriften bereits sehr früh der Wunsch nachweisbar, die Kunde über die eigene erfolgreiche Herrschaft an die Nachwelt zu überliefern, denn nur auf diesem Wege war es den Königen und Fürsten möglich, sich „einen Namen zu setzen“ (*šuma šakānu*) und so im eigenen Nachruhm eine Form von Unsterblichkeit zu erlangen. Ein im engeren Sinne historiographisches Interesse gewinnt erst gegen Ende des zweiten Jahrtausends in der Ausbildung annalistischer Inschriften und Chroniken an Gewicht; doch bleibt auch hier dieses Interesse letzten Endes den unveränderten ideologischen Zielen funktional untergeordnet.

Werden die Königsinschriften heute somit auch als „Literatur“ begriffen und ihre ideologischen und poetischen Qualitäten für ihre Interpretation vermehrt in den Blick genommen, lässt sich doch nicht verkennen, dass die Poesie insbesondere sehr früher und sehr kurzer Bau- und Weihinschriften marginal ist und sich

---

[9] H. G. Güterbock, *ibid*. 76.

[10] Vgl. *ibid*. 19.

[11] Vgl. auch *ibid*. 65 Anm. 1: „[. . .] e i n Argument gegen Laqueurs Gedanken [. . .], die Geb.-Leg. sei eine authentische Inschrift [. . .], ist der Unterschied in Stoff, Stil und Sprache gegen die Originalinschriften Sargons [. . .].“ (Hervorhebung orig.).

dort die literarische Funktion praktisch ganz auf die ideologische reduziert. Die grundlegendste allgemeine Funktion des literarischen Textes im alten Mesopotamien wäre demnach sein thematischer Rekurs auf die vorherrschende Ideologie, d. h. die traditionsgeheiligte, politisch dominierende Interpretation der Welt und der menschlichen Gesellschaft in ihr, die es kognitiv zu stabilisieren galt.

Wenn die ideologische Funktion, die Güterbock für die historische Tradition im Allgemeinen und die „*narû*-Literatur“ im Besonderen als distinktiv herausgestellt hatte, für die authentischen Königsinschriften nicht minder von Bedeutung ist, ergibt sich die Aufgabe, die Differenzierung der Königsinschriften von denjenigen Erzähltexten, die nur vorgeben, tatsächliche Königsinschriften zu sein, konkreter zu fassen; es genügt dann nicht mehr, diese Erzähltexte mit Güterbock einfach in Hinblick auf ihr „Gedichtetsein“ als „literarisch“ zu klassifizieren.

5.2. A. K. Graysons Begriff der „Pseudo-Autobiographie“

1964 ersetzten A. K. Grayson und W. G. Lambert die bis dahin nicht in Frage gestellte Bezeichnung „*narû*-Literatur“ durch die neue Prägung „poetische Autobiographie“.[12] Sie begründeten die Umbenennung damit, dass der alte Begriff zur Verwirrung (“confusion”) mit authentischen Inschriften führen könne.[13] Grayson modifizierte die neue Prägung nochmals in seinem Buch *Assyrian and Babylonian Chronicles*, wo er nun nicht mehr, wie der Begriffsbestandteil „poetisch“ noch implizierte, die sprachliche Gestalt, sondern vielmehr das Fingiertsein der fiktiven Inschriften bzw. Autobiographien an sich als distinktives Merkmal in den Blick nahm; er sprach fortan von „Pseudo-Autobiographien“:

> What distinguishes these from royal inscriptions is the fact that the autobiographies are composed not at the king’s command but by scribes, presumably some time after the king’s death, at their own initiative. Thus they are pseudo-autobiographies in contrast to the royal inscriptions which are, in some sense, genuine autobiographies. (A. K. Grayson, *ABC*, 2 b)

Wenn auch nicht von Grayson weiter ausgeführt, so impliziert das Fingiertsein der Gattung offenbar andere Ausdrucksziele, als sie in den authentischen Königsinschriften zum Tragen kommen; diese haben nicht mehr ihren Quell im Wunsch des Königs, sich selbst vorzüglich darstellen zu lassen, sondern in der “own initiative” der Schreiber. Grayson weist im Anschluss an Güterbock auf

[12] Vgl. A. K. Grayson/W. G. Lambert, *JCS* 18 (1964), 8.
[13] Grayson wiederholte diese Begründung in *BHLT*, 7 Anm. 9.

die am Textende stehende, sich an „künftige Könige“ richtende moralische Lehre hin,[14] doch bleibt es offen, ob damit die rhetorischen Ziele der Schreiber und die literarischen Wirkungen der „Pseudo-Autobiographien“ schon erschöpfend erfasst sind. Ob und wie sich das Fingiertsein des Inschriftenschemas sprachlich bzw. poetisch niederschlägt und worin die spezifische Leistung dieser Fiktion liegt, ist von Grayson wie schon zuvor von Güterbock nicht weiter analysiert worden. Wenn Grayson schließlich die begriffliche Problematik der „Autobiographie“ in den Blick rückt und sich vor ihrem Hintergrund die authentischen Königsinschriften als “genuine autobiographies” darstellen,[15] bedeutet die „poetische“ wie auch die „Pseudo-Autobiographie“ im letzten Grunde kaum mehr als eine Übersetzung des alten Begriffs „*narû*-Literatur“, bei der die Autobiographie den *narû* ersetzt und das Literarische Güterbocks in das Poetische bzw. das Fingiertsein Graysons überführt wird.

Dass in Graysons Begriff der „Pseudo-Autobiographie“ eine höhere Literarizität gegenüber den authentischen Inschriften impliziert ist, zeigt sich auch in seiner übergeordneten Kategorie der „historisch-literarischen Texte“ an, die er in seiner Monographie *Babylonian Historical-Literary Texts* einführte und die seitdem im assyriologischen Diskurs einige Verbreitung hat. Unter der „historisch-literarischen“ Kategorie verortet Grayson die Gattungen der „Pseudo-Autobiographien“, der „Prophezeihungen“ und der „historischen Epen“.[16] Alle drei „historisch-literarischen“ Genres ordnen sich bei Grayson der umfassenden Kategorie der Historiographie unter, zu der er neben der „historisch-literarischen“ Gruppe die Königsinschriften, chronographische Texte (Datenlisten, Königslisten und Chroniken) und „Vermischtes“ („miscellaneous“) rechnet.[17] Dass unter den nicht-“historisch-literarischen“ Gruppen der historiographischen Texte

[14] Vgl. A. K. Grayson, *ABC*, 3a; *BHLT*, 8.

[15] Zum Definitionsproblem der „Autobiographie“ in antiken Kulturen vgl. den Sammelband W. W. Ehlers (Hrsg.), *La biographie antique* (Genf 1997); für Mesopotamien vgl. den sehr anschaulichen Beitrag von S. Maul, *ibid*., 7–32, in dem er die Entwicklungslinien „des Autobiographischen“ innerhalb des Genres der Königsinschriften nachzeichnet, zugleich aber auch auf das grundsätzliche Problem hinweist, dass der König in seinen Inschriften fast stets typisiert und zugeschnitten auf den Rahmen seiner religiösen und politischen Rolle dargestellt wird. Im engeren Sinne biographische, die Persönlichkeit des einzelnen Königs näherbringende Details rücken in den Inschriften daher fast gar nicht in den Blick.

[16] Vgl. A. K. Grayson, *BHLT*, 5.

[17] Vgl. A. K. Grayson, *ABC*, 2–4.

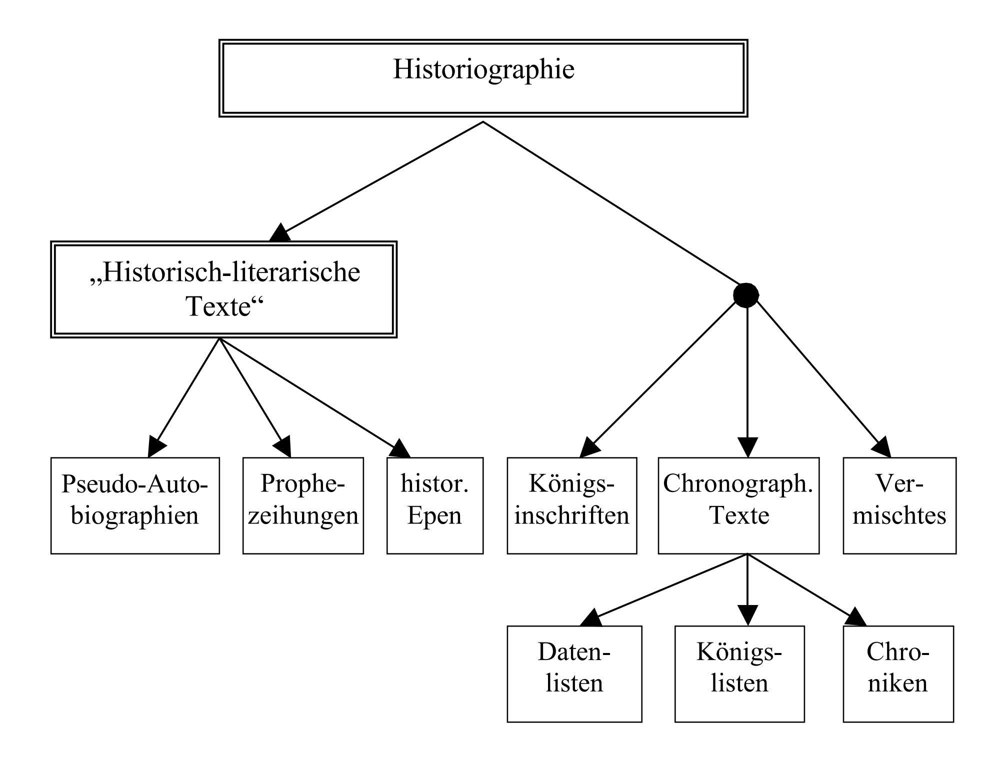


Fig. 1: Graysons System historiographischer Gattungen

nun durchaus auch „literarische“ Werke versammelt werden,[18] erzeugt für die Subklassifizierung der „historisch-literarischen“ Werke einen offensichtlichen Widerspruch. Der bei Grayson ungeklärt gebliebene Begriff des Literarischen, der einmal fiktionale Rede, ein anderes Mal die rhetorisch geformte Sprache und wieder ein anderes Mal alle tradierten Texte ungeachtet ihrer sprachlichen Form und ihrer spezifischen kommunikativen Leistungen meint – “all written materials of lasting value”[19] —, erweist sich für Graysons „historisch-literarische“ Kategorie als prekär.

[18] Insbesondere die Chroniken, die Graysons Definition zufolge “prose narration[s] of events in chronological order normally written in the third person” (*ABC*, ix) darstellen und, wie sich in dieser Bestimmung anzeigt, offenkundig als literarisch erachtet werden.
[19] A. K. Grayson, *BHLT*, 5.

5.3. „*narû*-Literatur“ und „(Pseudo-)Autobiographie“ bei E. Reiner und W. Röllig

Im 1978 erschienenen *Neuen Handbuch der Literaturwissenschaft I* besetzte E. Reiner die konkurrierenden Gattungsbezeichnungen in wesentlichen Bestimmungen um.[20] Sollte der Begriff der „poetischen“ bzw. „Pseudo-Autobiographie“ bei Lambert und Grayson Güterbocks „*narû*-Literatur“ noch ersetzen, stehen bei Reiner nunmehr beide Begriffe für zwei verschiedene Gattungen. Als „Autobiographie“ oder auch *res gestae* bezeichnet Reiner Texte, die als Tatenberichte in Ich-Form gelesen werden können – ungeachtet, ob und mit welcher Zielsetzung diese fingiert sind oder nicht. Reiner versammelt unter dieser Kategorie die Marduk-Prophetie und die Geburtslegende Sargons gemeinsam mit der Adad-guppi-Inschrift und der Inschrift Idrimis.[21] „Literarische *narû*s“ sind für Reiner hingegen „novellistische“ Erzählungen, die Taten und Erlebnisse berühmter Könige berichten und mit einer „moralischen Botschaft“ an künftige Könige schließen. Als paradigmatisches Textbeispiel für diese Kategorie nennt Reiner die Kuta-Legende, ordnet ihr allerdings auch Texte zu, die ihren Begriff von der „*narû*-Literatur“ fraglich werden lassen: so „Sargon, der Eroberer“ (AO 6702) und das mittelbabylonische *Šar tamḫāri*. Diese Werke lassen sich zwar z. T. auch exemplarisch lesen, und am Ende von AO 6702 findet sich auch eine explizite Botschaft an die Nachwelt. Sie sind jedoch nicht nach dem äußeren Schema authentischer Königsinschriften gebildet, womit Reiner die Rechtfertigung der Bezeichnung „*narû*“, die bei Güterbock auf das Inschriftenschema der Texte verwies, abhanden kommt.

Ähnlich wie Reiner hat W. Röllig in seinem *RlA*-Artikel zur akkadischen Literatur den Begriff der *narû*-Literatur aufgefasst.[22] Die Gattung der *narû*-Literatur „hat historische Episoden als Thema, berühmte Könige als Helden,

[20] Vgl. E. Reiner in W. Röllig (Hrsg.), *Neues Handb. der Literaturwiss.* I, 151–210, dort 176–180.

[21] Widersprüchlich bleibt Reiners Auffassung von der Fiktivität jener Texte: Kennzeichnet sie einerseits die den Autobiographien zugewiesene Adad-guppi-Inschrift explizit als zweifach fiktiv (vgl. *ibid.* 178: Formulierung in erster Person, als hätte Adad-guppi selbst den Text verfasst; zudem spricht Adad-guppi nach Abschluss ihres 104 Jahre währenden Lebens und somit also nach ihrem eigenen Tode), will sie andererseits gerade die fingierten Texte aus den Autobiographien ausschließen: „Es gibt natürlich für eine Anzahl Texte, die Könige und Götter schildern, Scheinautoren; diese Texte gehören entweder zu einer anderen Gattung, der *narû*-Literatur [. . .], oder sie sind Einschübe in anderen Erzähltypen, hauptsächlich in den sogenannten historischen Texten“. – Unklar bleiben ferner die Gründe, mit denen Reiner die Marduk-Prophetie den Autobiographien zurechnet, die Šulgi-Prophetie hingegen ausschließt (vgl. *ibid.* 179).

[22] Vgl. W. Röllig, *RlA* 7 (1987-90), 52–54.

zieht aber auch im Stile der Weisheitsliteratur moralische Folgerungen.“ Ihre Texte „heben sich [. . .] durch ihre unpersönlichen Formulierungen von den ‚Autobiographien‘ ab“.[23] Zu ihnen zählt Röllig das Gilgameš-Epos, das *Šar tamḫāri* und „Sargon, der Eroberer“ (AO 6702). Keiner dieser Texte fingiert das Inschriftenschema. Die Einleitung des Gilgameš-Epos hingegen, die als Lobpreis auf den Helden ganz im Stile der Einleitungen von Mythen und Epen gestaltet ist, nimmt in den Zeilen I 10 und I 24–28 nur sehr vordergründig und unverhüllt fingierend auf die Gattung der Königsinschriften Bezug, indem sie vorgibt, der Text des Epos sei der Inhalt eines Lapislazuli-*narû*, den Gilgameš selbst für die Nachwelt geschrieben habe. Wie bei Reiner stellt sich somit auch bei Röllig für die „*narû*-Literatur“ die Frage nach dem Bezug der Gattung auf die authentischen Inschriften. Der „Pseudo-Autobiographie“ hingegen ordnet Röllig alle Werke zu, die in der ersten Person erzählen; sie „haben teilweise legendären, teilweise historischen Inhalt [. . .] und verfolgen offenbar lehrhafte Zwecke“. Von den hier diskutierten Texten sind dies die Geburtslegende Sargons, das kleine Sargon-Fragment *BRM* 4 4, die „Große Revolte gegen Narām-Sîn“ und die von Reiner noch der „*narû*-Literatur“ zugeschlagenen Kuta-Legende.

5.4. B. Lewis’ Spezifikation des Begriffs „Pseudo-Autobiographie“

Die Charakteristika der Textgattung, die Güterbock „*narû*-Literatur“ und Grayson „Pseudo-Autobiographie“ nannte, fächerte B. Lewis in seiner Dissertation *The Sargon Legend* zu einer Liste von neun Punkten auf:[24]

1. Die Texte haben einen berühmten König als Hauptfigur und berichten von bedeutenden Erlebnissen und Taten dieses Königs;[25]
2. Die Texte sind pseudo-epigraphisch und geben vor, authentische Königsinschriften zu sein;
3. Sie sind in erster Person verfasst, erscheinen somit als Selbstberichte, als „Autobiographien“;
4. Dem Schema authentischer Königsinschriften gemäß sind sie aus einem Prolog, der Erzählung und einem Epilog aufgebaut;
5. Der Prolog enthält eine Selbstpräsentation des Königs;

[23] *ibid.*, 52 f.
[24] Vgl. *The Sargon Legend*, 87 ff.
[25] Hier ergibt sich bei Güterbock die Einschränkung, dass dieser auch die sogenannte „Marduk-Prophezeihung“ als literarischen *narû* auffasste und damit auch Götter als Hauptpersonen dieses Genres zuließ.

6. Die Erzählung ist mit einer “specific episode” aus dem Leben des Königs befasst;
7. Der Epilog enthält eine Botschaft an künftige Könige in Form einer Segnung, eines Orakels oder eines Fluchs;
8. Die Texte sind didaktisch bzw. exemplarisch: Aus den berichteten Erlebnissen des Königs ist eine Moral für die richtige Ausübung der Königsherrschaft zu folgern;
9. Die Texte sind in “poetic or semipoetic style” verfasst.

Von Lewis’ neun Punkten lassen sich mindestens vier (1, 4, 5 und 7) auf die Voraussetzung zurückführen, dass die Texte das Schema der Königsinschriften fingieren (Punkt 2). Punkt 3 korrespondiert mit der nach der Ur III-Zeit zunehmend beliebt werdenden Darstellungsform der Königsinschrift in der ersten Person und ließe sich somit auch der Simulation des Inschriftenschemas unterordnen. Die erste Person kann zwar gemäß dem bis heute bekannten Textbestand seit der altbabylonischen Zeit für die „*narû*-Literatur“ als charakteristisch gelten. Es ist jedoch fraglich, ob sie ein unerlässliches Mittel der Gattung gewesen ist, da ihre verbürgende Kraft vor allem im Inschriftenschema gelegen hatte. Für den einzigen Text aus dem dritten Jahrtausend – *MAD* 1 172 – ist es wahrscheinlich, dass er entsprechend der Königsinschriften dieser Zeit in dritter Person gehalten ist. Sollte er zu Recht als ein frühes Beispiel der *narû*-Literatur klassifiziert sein, beschränkte sich die Geltung von Lewis’ Punkt 3 nur auf das zweite und erste Jahrtausend.

In Punkt 6 zeigt sich eine literarische Funktion an, die zumindest zum Teil distinktiv ist. Wohl gibt es auch zahlreiche authentische Königsinschriften, die eine oder mehrere “specific episode(s)” aus dem Leben des Königs berichten. Allerdings ist mit diesem Kriterium gesetzt, dass „*narû*-Literatur“ zumindest zum Teil erzählend gestaltet sein sollte. Eine Fälschung einer ganz knapp gehaltenen Bauinschrift, die gerade einmal das Erstellen des Bauwerks durch den König vermeldet, wäre damit nicht als „literarischer *narû*“ anzusprechen. Dass „erzählt“ wird, fordert als Minimum eine “specific episode” als Thema und impliziert weiterreichende Ausdrucksziele, die sich von den authentischen Inschriften signifikant unterscheiden sollten.

Punkt 8 verweist mit der traditionellen Interpretation der *narû*-Literatur als “didactic” auf eben jenes Ausdrucksziel der Texte, während Punkt 9 – “written in a poetic or semipoetic narrative style” – sich in Hinblick auf die stilistische Bandbreite der *narû*-Texte als problematisch erweist. Sie reicht von schmucklos berichtenden Texten wie den altbabylonischen Werken um die „Große Revolte“ – deren Stil man am ehesten mit „Prosa“ zu bezeichnen geneigt ist – bis zu sprachlich und gehaltlich deutlich kunstvolleren Kompositionen wie die verschiedenen Versionen der Kuta-Legende. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem unüberschaubar großen Corpus der Königsinschriften: Auch sie decken ein

breites stilistisches Spektrum ab. Damit aber erweist sich Lewis’ “poetic style” weder als für die *narû*-Literatur durchgängig gültig noch als distinktiv gegenüber authentischen Inschriften.

5.5. Die terminologische Kritik von H. D. Galter

Sechs Jahre nach Erscheinen von Lewis’ Studie zur Sargonlegende unterzog H. D. Galter die Genrediskussion um die „Pseudo-Autobiographien“ einer grundlegenden Kritik.[26] Galter gibt einen Überblick über die verschiedenen vorgeschlagenen Gattungsnamen der von ihm als „historisch-lehrhaft“ bezeichneten Literaturwerke und untersucht im Anschluss daran die Tragfähigkeit des Konzepts der „Pseudo-Autobiographie“, das sich ihm aus zwei Kriterien konstituiert, die in aller voraufgegangenen Diskussion *unisono* für charakteristisch gehalten werden: dem Erzählmodus in erster Person und der Lehrhaftigkeit des Gehalts. Dem so umrissenen Genre ordnet Galter sechs Werke zu,[27] von denen vier von Sargon- und Narām-Sîn handeln;[28] die beiden anderen sind thematisch in der Kassiten- bzw. Isin II-Zeit angesiedelt.[29]

Galters Argumente sollen im Folgenden ausführlicher diskutiert werden, da sie einen hervorragenden Prüfstein für die vorgebrachten Definitionen liefern und so zur Präzisierung der Annahmen über die vorgeschlagene(n) Gattung(en) beitragen.

---

[26] Vgl. H. D. Galter, „Probleme historisch-lehrhafter Dichtung in Mesopotamien“, *CRRA* 32 (1986), 71–79.

[27] Vgl. *ibid*., 73 f.

[28] Diese sind: 1) die Kuta-Legende mit ihren verschiedenen Fassungen, 2) die Geburtslegende Sargons, 3) die Narām-Sîn-Erzählung BM 79987 = A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 115–122 und 126–128 = Text **L**, die eine Fassung des „Große Revolte“-Themas darstellt, und 4) der Sargontext *BRM* 4 4. Für den Ausschluss der altbabylonischen „Großen Revolte“-Erzählung aus Babylonien und Mari (Texte **G** und **M**, vgl. Kapitel 4) scheint sich Galter der Auffassung von Grayson und Sollberger, *l.c.* 107 anzuschließen, die dieses Werk, obgleich in erster Person erzählend, nicht zur „*narû*-Literatur“ bzw. zu den „Pseudo-Autobiographien“ zählen möchten, da sein sprachlicher Stil sehr simpel, d. h. nicht-poetisch ist und eine „Schlussmoral“ fehlt (vgl. dazu *BHLT*, 8 Anm. 11 unten, wo Grayson die Texte **G**/**M** mit Nachdruck aus den „Pseudo-Autobiographien“ ausschließt). Die Frage, inwieweit ein poetischer Sprachstil für das Genre distinktiv ist und wo hier die Grenze zu ziehen wäre, ist durchaus diskussionswürdig; das Fehlen einer „Schlussmoral“ bzw. einer die Nachwelt instruierenden Schlusspassage hingegen ist mit dem Umstand zu erklären, dass mit größter Wahrscheinlichkeit der Schluss des Textes nicht überliefert ist.

[29] Isin II: K 2660, ediert von H. Tadmor, *JNES* 17 (1958), 137 ff.; Kassiten: *CT* 46 49 und 50.

5.5.1. Sargons Geburtslegende

Für die Geburtslegende Sargons hält es Galter für schwierig, in ihr das inschriftliche Schema von Prolog, Erzählung und Epilog, das sowohl für die „*narû*-Literatur“ wie für die „Pseudo-Autobiographie“ als kennzeichnend in Anspruch genommen wurde, zu erkennen.[30] Bereits B. Lewis hatte die Signifikanz dieses Schemas für die Geburtslegende problematisiert:

> The portion of the first column that corresponds to the ‘narrative’ [. . .] is extremely short – only nine lines – and can hardly be considered a true narrative in comparison with the other pseudo-autobiographies. (*The Sargon Legend*, 91)

Ein weiteres, von Galter wie auch von Lewis angeführtes Problem ist, dass die knapp gefasste eigentliche Geburtslegende in der ersten Kolumne des Textzeugen **B** (K 4470) vermutlich kein in sich abgeschlossenes Werk darstellt, sondern mit der sehr schlecht erhaltenen zweiten Kolumne zusammenhängt, die aus rhetorischen Fragen mit wilden Tieren als Vergleichsbildern besteht. Damit aber markiert der Epilog der eigentlichen Geburtslegende nicht das Ende des gesamten Werkes.[31]

Meines Erachtens sind mit den vorgebrachten Einwänden die zuvor gemachten Beobachtungen zur literarischen Form der Geburtslegende keineswegs diskreditiert. Es ist nahezu ausgeschlossen, dass bei der Komposition der ersten Kolumne, so kurz ihr Text auch ist, nicht das Schema authentischer Inschriften

[30] Vgl. H. D. Galter, *ibid*. 74.

[31] Zu dieser Frage vgl. B. Lewis, *The Sargon Legend*, 92 f. und 96 f.; T. Longman III., *Autobiography*, 58 f.; J. G. Westenholz, *Legends*, 36. Ob das Fragment K 7249 (bei Westenholz Text **C**), das den Text der zweiten Kolumne von **B** dupliziert, tatsächlich ein Bruchstück der Rückseite von K 3401+ (Text **A**) darstellt, wie W. G. Lambert *apud* Lewis, *o.c.* 73 Anm. 2 vermutet, lässt sich anhand der Originale offenbar nicht verifizieren. Somit ist Text **B** bis dato der einzige Textzeuge, der mit Sicherheit beide Textteile – Geburtslegende und „Tier-Sequenz“ – enthält. Ein gewichtiges Argument für den generellen kompositorischen Zusammenhang beider Textteile äußert Lewis, *o.c.* 92, wenn er darauf hinweist, dass der erhaltene Teil der Vorderseite von Text **A** zwar die gesamte Geburtslegende von etwa 30 Zeilen fast vollständig enthält, aber nur etwa die erste Hälfte der einstmals kompletten Tontafel darstellt. D. h. dass nicht nur im Textzeugen **B**, sondern auch in **A** die eigentliche Geburtslegende nur einen Teil, nämlich ein Viertel, der gesamten Tafel ausfüllte. Damit steigt die Wahrscheinlichkeit, dass das literarische Gesamtwerk tatsächlich wesentlich länger gewesen war und die „Tier-Sequenz“ in **B** Kol. ii zu diesem hinzu zu rechnen ist. Longman hingegen möchte die Geburtslegende als eigenständiges Werk auffassen und betont, dass auch anderweitig mehrere verschiedene Werke oder Auszüge von Werken auf ein und derselben Tafel belegt sind. Sein Verweis auf den Textzeugen **D** (BM 47449), der neben einem Auszug der Geburtslegende (Zeilen i 1–6) noch andere Texte bzw. Auszüge enthielt, ist jedoch wenig überzeugend, da diese Tafel mit Sicherheit eine Schülerübung darstellt. Dasselbe ist kaum für **A** und **B** anzunehmen, die deutlich besser ausgeführt sind.

als literarisches Vorbild gedient habe. Sie enthält gewiss keine “true narrative”, doch sind alle Teile einer Königsinschrift in klaren Konturen vorhanden: eine anfängliche Selbstvorstellung, der Bericht eigener Taten und eine abschließende Segensformel, die an einen künftigen Herrscher gerichtet ist. Die erste Kolumne des Textes **B** muss demgemäß unbedingt im Zusammenhang mit der „*narû*-Literatur“ gesehen werden. Die Verbindung der ersten mit der zweiten Kolumne hingegen ist vermutlich als eine Kombination verschiedener Gattungen zu einem literarischen Ganzen zu erklären, dessen Charakterisierung solange nicht gelingen kann, solange der Text der zweiten Kolumne sowie der Rückseite von **B** nicht umfassender bekannt ist.[32]

5.5.2. Sind literarische *narû* stets didaktisch?

Ein Argument in Galters Kritik ist sein Postulat, dass die didaktische Funktion, die sich in den älteren Werken aufgrund ihres fragmentarischen Zustands nicht zwingend erweisen lässt, nur einen sekundären Bestandteil der Gattung darstellt, der erst seit dem Ende des zweiten Jahrtausends in sie eingedrungen ist.

> Eine historisch-lehrhafte Ausrichtung [der Kuta-Legende] ist erst für die Exemplare des ersten Jahrtausends nachweisbar. Die Möglichkeit einer didaktischen Funktion früherer Fassungen wird dadurch natürlich nicht ausgeschlossen, sie muß aber derzeit als sekundärer Bestandteil der Tradition gewertet werden. Auch das zweite Werk mit lehrhaftem Charakter, die Geburtslegende Sargons, ist nur in späten Kopien erhalten. [. . .] Damit fügen sich diese beiden Texte nahtlos in jene ab dem 12. Jahrhundert in zunehmendem Maß belegbare Gruppe von Literaturwerken ein, die an Hand historischer bzw. quasihistorischer Beispiele allgemeingültige Verhaltensregeln zu propagieren suchen. (*CRRA* 32 [1986], 77)[33]

Dem ist entgegenzuhalten, dass bereits in altbabylonischer Zeit die Überzeugung nachweisbar ist, mit der Niederschrift herrscherlicher Taten späteren Fürsten ein zur Nachahmung empfohlenes Vorbild rechter Herrschaft zu überliefern. Besonders klar wird dieser Gedanke im Epilog des Kodex Hammurapi formuliert (Kol. xlviii 59 – 94):[34]

---

[32] B. Lewis, *The Sargon Legend*, 92 f. zog hier den Kodex Ḫammurapi zum Vergleich heran, dessen Epilog für sich genommen die Struktur einer vollständigen Königsinschrift aufweist, und schrieb: “Similarly, we cannot completely exclude the possibility that the first 30 lines of the Legend belong to a prologue that also resembled a *narû* in microcosm.” Dieses Modell der Textgestalt hat m. E. die größte Plausibilität für sich.

[33] Zu dieser exemplarischen Gruppe rechnet Galter die „Synchronistische Geschichte“, die „Weidner-Chronik“, die „Šulgi-Prophetie“, den „Fürstenspiegel“ und die „Unterweltsvision eines assyrischen Prinzen“.

[34] Vgl. R. Borger, *BAL*^{2} I, 46 f.

ana warkiāt ūmī ana matīma šarrum ša ina mātim ibbaššû awāt mīšarim ša ina narîja ašṭuru liṣṣur dīn mātim ša adīnu purussê mātim ša aprusu aj unakkir uṣurātīja aj ušassik

šumma awīlum šū tašīmtam īšuma māssu šutēšuram ile"i ana awātim ša ina narîja ašṭuru liqūlma kibsam rīdam dīn mātim ša adīnu purussê mātim ša aprusu narûm šū likallimšuma ṣalmat qaqqadīšu lištēšer dīnšina lidīn purussâšina liprus ina mātīšu raggam u ṣēnam lissuḫ šīr nišīšu liṭīb

Für alle Zukunft soll stets der König, der im Lande auftritt, das Wort der Gerechtigkeit, das ich auf meine Stele (*narû*) schrieb, beachten; das Recht des Landes, das ich richtete, den Entscheid des Landes, den ich entschied, soll er nicht verändern, meine vorgezeichneten Regeln soll er nicht verwerfen!

Wenn jener Mensch verständig ist und fähig, sein Land recht zu leiten, so soll er das Wort, das ich auf meine Stele schrieb, beachten, so dass diese Stele ihm den Pfad rechter Führung, das Recht des Landes, das ich richtete, den Entscheid des Landes, den ich entschied, diese Stele offenbare und er so die Schwarzköpfigen recht leite, ihr Recht richte, ihren Entscheid entscheide, den Bösen und Schlechten in seinem Lande entferne (und) es seinen Menschen gut gehen lasse.

Hammurapi gemahnt den künftigen König, den Wortlaut seiner Stele (*narû*) als wegweisendes Vorbild für das eigene Handeln zu beherzigen. Im Folgenden äußert er den Wunsch, dass Šamaš diesem künftigen König wie ihm selbst, Hammurapi, eine lange Regierungszeit bescheren möge (Kol. xlix 2–17). Der König aber, der auf den Wortlaut der Stele nicht achtet, sondern ihn verändert oder verkehrt oder gar seinen eigenen Namen auf die Stele setzt, wird am Ende der Inschrift von Hammurapi mit einem langen, fürchterlichen Fluch belegt, der alle maßgeblichen Götter Mesopotamiens zur Bestrafung anruft (Kol. xlix 18 ff.). Sieht man von diesem Fluch ab, der eine traditionelle Schlussformel der Königsinschrift darstellt, findet sich Hammurapis Lehre für die Nachwelt wie in fiktionalen *narû*s am Ende des Textes.

Angesichts dieses Befundes ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Aufforderung, die die erste Zeile der altbabylonischen Kuta-Legende formuliert: *ṭupšenna pitēma* [*narâ šitassi*][35] „Öffne den Tafelkasten und [lies die Inschrift]“,

[35] So ergänzt nach der jungbabylonischen Fassung: [. . . . .] NA-RÚ-A *ši-tas-si*. Der fehlende Teil des Stichons wird durch den sich gewiss auf die Kuta-Legende beziehenden spätassyrischen Katalogeintrag: *ṭup-šen-na pi*-[. . . . .] (K 13684+, vgl. W. G. Lambert, *Kramer AV* [1976], 314) sowie die erste Zeile des die Kuta-Legende parodierenden Textes K 1351: *ṭup-šen-na* BAD-*ma* ^{na4}NA-RÚ-A *ši-t*[*as-si*] (vgl. A. Living-

etwas Anderes im Blick hat als die Lehre, die der Leser aus den fatalen Erlebnissen Narām-Sîns ziehen möge. Narām-Sîn ist auch in der altbabylonischen Fassung der Kuta-Legende kein heldenhafter, alle Widerstände überwindender König, der Bewunderung abverlangte. Die erhaltenen Passagen sind eng mit den jüngeren Fassungen zu vergleichen: Narām-Sîn schickt Tausende von Soldaten vergeblich in den Kampf gegen die feindlichen Horden, von denen keiner lebend zurückkehrt; wie in der ninivitischen Fassung verzweifelt Narām-Sîn am Unglück seiner Regentschaft; „durch das Zürnen der Götter" (*ina ezēz ilī*, Kol. iv 14′) wird das Land Akkade von den Feinden vollständig vernichtet. Die Götter haben sich von Narām-Sîn abgewendet – die Gründe bleiben wie in den jüngeren Fassungen unklar – und Narām-Sîn ist es nicht möglich, unter diesen Umständen irgendwie gegen die von den Göttern geschickten Feinde erfolgreich zu sein.[36]

Ist somit für die altbabylonische Kuta-Legende wie für ihre jungbabylonische Fassung eine didaktische Funktion zu deduzieren und Galters Ansicht, nach der sich diese Funktion erst im späten zweiten Jahrtausend ausprägte, zu verwerfen, stellt sich die Frage, ob vielleicht die exemplarische Zielsetzung der Autoren für die Definition der „*narû*-Literatur" an sich von sekundärer Bedeutung sein könnte. Ist die didaktische Botschaft am Textende eine notwendige Bedingung für die Zurechnung eines literarischen Werkes zum Genre der „*narû*-Literatur"?

Diese Frage lenkt den Blick zunächst auf das Problem, die didaktische Funktion näher zu spezifizieren. In gewissem Sinne ließe sich nämlich für viele erzählende Werke des alten Orients, in dem Menschen die Träger der Handlung darstellen, eine exemplarische Funktion feststellen, indem sie rechtes oder falsches menschliches Handeln vor Augen stellen und mehr oder minder mittelbar auf Verhaltensregeln Bezug nehmen.[37] Wo jeweils im Einzelnen der Übergang zwischen der exemplarischen und der „erbauenden Funktion", wie Galter es nennt,[38] d. h. dem *ästhetischen* Verstehen von menschlichem Verhalten, anzusiedeln ist, dürfte allemal unterschiedlich beurteilt werden. Gleichwohl sollten diejenigen „literarischen *narû*s", die eine didaktische Botschaft am Textschluss überliefert haben, klare Anhaltspunkte dafür liefern, wie diese zu definieren sei.

stone, *Court Poetry*, 64) verifiziert. Die Ergänzung des altbabylonischen Stichons ist damit höchstwahrscheinlich korrekt.

[36] Mit ähnlichen Argumenten, aber ohne Rekurs auf den Kodex Ḫammurapi, hat bereits H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 76 postuliert, dass für die altbabylonische Fassung der Kuta-Legende, die er noch als eigenständiges Werk ansah („Su-ili-Text"), „dieselbe resignierende ‚Moral' anzunehmen [ist], wie sie in den ninivitischen Stücken angesprochen wird".

[37] So spricht J. G. Westenholz, *Legends*, 20 davon, dass „didacticism" ein Charakteristikum vieler akkadischer Werke sei. Als ein Beispiel nennt sie das Erra-Epos (vgl. L. Cagni, *SANE* 1/3 [1977], 71 f.).

[38] *ibid*., 78.

Lediglich zwei „literarische *narû*s“ können für einen didaktischen Textschluss zeugen: die Geburtslegende Sargons und die jungbabylonische Kuta-Legende. Bei fast allen anderen Werken ist das Textende nicht mehr erhalten. Sehr klar ist die didaktische Botschaft am Ende der Kuta-Legende formuliert. Sie richtet sich durch die Verwendung der zweiten Person explizit an einen nachfolgenden Herrscher und fordert in Imperativen, Prohibitiven, Vetitiven und Prekativen dazu auf, bestimmte Verhaltensregeln zu beherzigen, die sich als Lehren aus dem Exempel des Erzählten ergeben. In welcher Weise diese Lehren auf den vorangegangenen Text des Werkes zu beziehen sind, ist ein komplexes Problem, das mehrere Interpretationen zulässt.[39] Unzweifelhaft ist aber, dass sie ein Resultat der erzählten Erfahrungen Narām-Sîns in der Auseinandersetzung mit dem göttlichen Willen darstellen und dass die desaströsen Konsequenzen, die die Nichtrespektierung des göttlichen Willens in der Erzählung zeitigen, als ein eindringliches, die formulierten Lehren untermauerndes Exempel fungieren.

In dem anderen Beispiel, der Geburtslegende Sargons, ist die „Lehre“ bzw. „Moral“ allgemeiner gefasst. Sie besteht allein im idealen Vorbild, das die erzählte Vita Sargons von Akkade bedeutet. Der nachfolgende Herrscher wird hier nicht mehr direkt angesprochen, sondern es werden Segenswünsche für ihn geäußert, die exakt all jene Begebenheiten und Taten wieder aufnehmen, die Sargon zuvor von sich selbst erzählt hat:[40]

22	[*man*]*nu šarru š*[*a*] *ilâ arkīja*	Welcher König auch immer nach mir emporkommen wird,
23	5[4? *šanāte šarrūta lîpuš*]	[möge 54 Jahre das Königtum ausüben!]
24	[*ni*]*šê ṣalmāt qaqqadi li*[*bēl lišpur*]	Das schwarzköpfige [Vo]lk möge er [beherrschen und regieren!]
25	[*ša*]*dî dannūti ina akkullā*[*te ša erê lipaṣṣid*]	Mit Kupferäxten [möge er sich] durch das mächtige [Be]rgland [schlagen!]
26	[*l*]*îtetelli šadî šaqûti*	Die hohen Berge möge er immer wieder besteigen,
27	[*littatablakkata šadî šaplūti*]	[die niederen Berge immer wieder überschreiten!]
28	[*mā*]*tī tiāmti lilmâ šalašīšu*	Die See[län]der möge er dreimal einkreisen,

[39] So ist z. B. die Frage nach dem ideologischen Hintergrund der Legende noch nicht hinlänglich beantwortet.

[40] Weite Teile dieses Abschnitts sind mithilfe der zuvor erzählten Taten Sargons ergänzt worden. Die in den erhaltenen Teilen nirgends gebrochene Symmetrie beider Passagen berechtigt jedoch dazu. Vgl. die Bearbeitungen von B. Lewis, *The Sargon Legend*, 23–85 und J. G. Westenholz, *Legends*, 36–49.

29	[*Dilmun likšud qāssu*]	[Dilmun möge in seine Hand fallen!]
30	[*ana*] *Dēr rabî* (?)[41] *lîlima*	[Nach dem] großen Dēr möge er hinaufziehen!
31	[*Kazallu* (?)[42] *linaqqirma* . . .]	[Kazallu (?) möge er schleifen (?) . . .]

[41] Ich folge hier der traditionellen Lesung. J. G. Westenholz, *Legends*, 42f. Anm. 20 interpretiert BÀD-AN-KI GAL-*i* dagegen als “the Great Wall of Heaven and Earth” und erklärt, dass es sich hierbei vielleicht um die Mauern des zuvor erwähnten Dilmun handeln könnte. Eine „Große Mauer von Himmel und Erde“ ist in der mesopotamischen Literatur sonst unbekannt und sollte akkadisch auch eher mit *dūru rabû ša šamê u erṣeti* (BÀD GAL(-*u*/*ú*) *šá* AN-*e* *ù* KI-*tì*) ausgedrückt sein. Westenholz’ Argument, dass Dēr in der historischen Tradition über Sargon keine Rolle spielte, ist zu relativieren: Eine von ihr selbst angeführte Ausnahme ist Dērs Erwähnung in der „Sargon-Geographie“, zwei weitere die Nennung von Dēr als Teil der Feindkoalition gegen Narām-Sîn in der altbabylonischen Legende von der „Großen Revolte“ (Text **M** Obv. 4′) und im altbabylonischen „Gula-AN und die 17 Könige“ (i 9′). Schließlich ist die „Babylonische Weltkarte“ anzuführen, wo Dēr einer der wenigen eingetragenen und namentlich bezeichneten Orte ist (vgl. W. Horowitz, *MCG*, 21). Dēr erweist sich somit als Bestandteil der kosmologischen „mental map“ der Mesopotamier. Diese hinwiederum ist mit den auf der Rückseite der Weltkarte erwähnten drei sagenhaften Figuren verknüpft, die bis in fernste Regionen vorstießen oder diesen angehörten: Ūt-napištim, Sargon von Akkade und Nūr-Dagān. – Dass es in der Geburtslegende heißt, man müsse nach Dēr „hinaufsteigen“, ist vielleicht mit Dērs Randlage zum Zagrosgebirge zu erklären, gleichwohl die Stadt nur wenig höher liegt als die mesopotamische Schwemmlandebene. In der „Synchronistischen Geschichte“ findet sich das Verb *elû* für „hinaufziehen“ in einem Zusammenhang, der sich mit der topographischen Lage des Ziels nicht mehr erklären lässt: *ana Kutê Bābili Barsip ēli* „(Šamši-Adad V.) zog nach Kuta, Babylon und Borsippa hinauf“ (vgl. A. K. Grayson, *ABC*, 168, Z. iv 9 f.) Da es dort jedoch anschließend in Z. 11 heißt: *ana Kaldi ūrid* „Nach Chaldäa zog er hinab“, ist die Verwendung von *elû* vs. *arādu* wohl nur stilistisch bedingt.

[42] Die von J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 179 Anm. 2 vorgeschlagene und von B. Lewis übernommene Lesung von Z. 21 und Z. 31 (vgl. *The Sargon Legend*, 65 Anm. 21) ist nicht unproblematisch, da, wie J. G. Westenholz, *Legends*, 43 f. Anm. 21 zu Recht anmerkt, für KA in Text **A** am Zeilenanfang zuwenig Platz zu sein scheint und dem Ortsnamen das Determinativ fehlen würde. Zudem, so ist hinzuzufügen, fehlt dem Verb mit dieser Lesung das betonende *lū*, das hier sonst durchgängig verwendet wird (Schreiberfehler aufgrund des ursprünglich zweifach nacheinander geschriebenen -*lu*-?). Westenholz’ eigener Vorschlag für Z. 21: [*ab*]-*ni* *lu ú-nak-kir-ma* “(Its very) stones (?), I did remove”, beruht dagegen auf ihrer unwahrscheinlichen Hypothese, dass hier noch immer von Dilmun die Rede sei (vgl. Anm. 42 oben). Möglicherweise schrieb Text **A** falsch ^{uru}<*Ka*>-*zal-lu*? Für URU dürfte der Platz noch leidlich gereicht haben (vgl. das Foto bei Westenholz, *Legends*, 380). In Text **B** sehe ich für Kol. i 20 keine Schwierigkeiten, die Ergänzung vollständig in der Lücke am Zeilenanfang unterzubringen ([^{uru}*Ka-zal-lu ú*]-*naq-qir-ma*).

T. Longman III. hat mit Recht darauf hingewiesen, dass entgegen der althergebrachten und noch von B. Lewis unterschriebenen Auffassung diese Passage nicht als eine explizite Handlungsanweisung gelesen werden kann, die direkt an einen späteren König gerichtet ist.[43] Sie ist hierin nicht mit der Kuta-Legende vergleichbar. Im indefiniten Adressaten – *mannu šarru ša ilâ arkīja* – und der langen Reihe der in dritter Person von ihm sprechenden Prekative drückt sich auf grammatischer Ebene lediglich ein Segenswunsch gegenüber jeglichem künftigen König aus. Der künftige König möge mit einer ebenso langen Regierungszeit wie Sargon gesegnet sein und dieselben Heldentaten vollbringen, wie sie Sargon vermocht hatte. In diesem Wunsch, geäußert vom legendären altakkadischen König, ist ein heroisches Ideal formuliert, das im Assyrien des ersten Jahrtausends besondere Relevanz für die Staatsideologie besaß. Das Werk, so die *opinio communis*, ist in seiner vorliegenden Form aller Wahrscheinlichkeit nach unter Sargon II. von Assyrien entstanden,[44] und wenn es auch unzweifelhaft ist, dass das im Text entfaltete Ideal der Welteroberung und -Beherrschung keine Neuerung der Assyrer darstellt, sondern bereits in den altakkadischen Originalinschriften und den altbabylonischen Überlieferungen über Sargon von Akkade anzutreffen ist, so korrespondiert es doch mit dem assyrischen politischen Programm der Errichtung eines großen Imperiums und nimmt sich wie eine ideologische Fundierung dieses Programms aus.

Die „Lehre“ oder „Moral“ der Segenswünsche in der Geburtslegende besteht somit im Herausstreichen des heroischen Ideals, das nach dem Willen des Textes den erfolgreichen und recht geleiteten Herrscher qualifiziert. Vordergründig der Wunsch Sargons von Akkade nach einer zukünftigen dauerhaften und rechten Herrschaft, impliziert der Segen auch eine Handlungsanweisung für jeden Herrscher, der diesem Ideal entsprechen möchte. Doch auch sie ist gewiss noch im Horizont der literarischen Fiktion angesiedelt gewesen. Die primäre Funktion des Textes dürfte zu Zeiten Sargons II. weitaus handfester gewesen sein: Indem die Zeitgenossen Sargons II. das im Text angesprochene imperiale Ideal verwirklicht sahen, sollte das Werk offenbaren, dass Sargon II. tatsächlich „ein neuer Sargon“ war – würdig, den Namen seines legendären Vorgängers zu tragen, und legitimiert durch die Segenswünsche aus dessen eigenem Munde.[45]

Ob man im Falle der Geburtslegende noch von einer „didaktischen Botschaft“ oder „Moral“ sprechen möchte oder nicht, hängt davon ab, ob man wie T. Longman III. geneigt ist, nur eine direkte Handlungsanweisung in Imperativen so zu bezeichnen, oder ob man darüber hinaus auch den indirekt, ästhetisch

---

[43] Vgl. T. Longman III., *Fictional Akkadian Autobiography*, 56 f.

[44] Vgl. die ausführliche Diskussion dieser Frage bei B. Lewis, *The Sargon Legend*, 97–107. Wie für Sargons Geburtslegende wird auch für die Sargon-Geographie angenommen, dass sie aus denselben hegemonialen Impulsen heraus unter Sargon II. entstand; vgl. dazu M. van de Mieroop, *Fs. Renger* (1999), 325–339.

[45] Vgl. B. Lewis, *The Sargon Legend*, 106.

vermittelten exemplarischen Wert, den das Werk mittels der Fiktion des sargonischen Segenswunsches erstellt, für diese Funktion in Anspruch nehmen möchte. Immerhin berechtigt die direkte Beziehung der im Segenswunsch genannten Taten zum zuvor Erzählten dazu, auch im Falle der Geburtslegende Sargons von einem in erster Linie exemplarischen Werk mit klar umrissener „Lehre“ zu sprechen.

Nicht einen an künftige Herrscher gerichteten Wunsch, sondern eine von heroischem Selbstbewusstsein strotzende offene Herausforderung äußert Sargon im altbabylonischen Heldenlied AO 6702, das in dritter Person erzählt und wahrscheinlich nicht nach dem äußeren Schema eines *narû* gestaltet ist. Es ist zu vermuten, dass der indirekt an die Nachwelt gerichtete Textschluss als Topos aus der „*narû*-Literatur“ entlehnt wurde.[46] Sargon rühmt sich selbst, indem er vor seinen versammelten Truppen laut verkündet, dass der König, der ihm gleichkommen möchte, „dort wandeln soll, wo ich (dereinst) wandelte“. Die heroischen Taten werden von Sargon zum Vorbild für den nach Ruhm strebenden späteren König erklärt, die vorhergehende Erzählung damit für ihren Rezipienten zum Exempel gemacht.

Anders verhält es sich mit der jüngst veröffentlichten Sargonerzählung aus Kaniš (Kültepe). Neben der Kuta-Legende, Sargons Geburtslegende und dem kleinen Schülerfragment *VS* 17 42 (dazu weiter unten) ist der „Sargon-Kültepe“-Text der einzige, der formal nach dem Schema einer Königsinschrift gebildet wurde und bei dem sich der Textschluss erhalten hat.

63 (. . . . .) *mì-na-am i-ṭup-pì-im*
64 *lu-ša-am-i-id* | *A-nu-um* | *lá i-dí-a-ni* | *ki-ma šarrum* (lugal) *a-na-ku-ni*
65 *ma-tám e-li-tám ù ša-áp-li-tám aṣ-bu-tù-ni-i* | ^{d}*Adad* (iškur) | *šarrum* (lugal)
66 *ša-tù-uk-ki li-ša-ar-*bi_4*-ú*

Warum soll ich weiter auf (dieser) Tafel fortfahren? Weiß Anum von mir etwa nicht, welch ein ich König bin (und) dass ich das obere und das untere Land ergriffen habe? Adad ist König! Möge man (ihm) die regelmäßigen Opfer reichhaltig machen!

Von besonderer Tragweite ist das Problem, wie der letzte Satz der Passage zu übersetzen ist. Im Gegensatz zu meiner Interpretation haben alle bisherigen Bearbeiter Adad hier als Subjekt von *lišarbiū* aufgefasst und die *šattukkū* auf Sargon bezogen. K. Hecker übersetzte: „Mögen Adad (und) ein (zukünftiger) König mein Regelopfer übergroß machen“,[47] womit der Kültepe-Text ebenfalls

[46] Zur genaueren Analyse dieser Passage vgl. S. 228 f.
[47] *TUAT Ergänzungslieferung* (2001), 60.

eine Botschaft an künftige Könige enthielte. Inhaltliche Probleme machen das Textverständnis von Hecker jedoch unwahrscheinlich.[48]

Meines Erachtens enthält der Kültepe-Text keine Botschaft oder Lehre, die sich direkt an künftige Leser richtet; Sargon setzt stattdessen seine Taten ausschließlich in Beziehung zu den Gottheiten Anum und Adad. Indem Sargon Adad reichhaltige Opfergaben wünscht, stellt er nicht sich, sondern den Gott in den Mittelpunkt. Der Text hält sich damit ganz an das traditionelle Schema authentischer Weihinschriften, deren Rahmen am Textbeginn und -Ende getreu nachgebildet wurde. Es fehlt lediglich die Nennung des Weihgegenstandes, auf dem die Weihinschrift angebracht war, was bei einem fiktiven *narû* natürlich nicht weiter verwundert.

Für die übrigen altbabylonischen Sargon- und Narām-Sîn-Erzählungen, die in erster Person gehalten sind, können für die Frage, ob sie mit konkreten Lehren für künftige Könige abschlossen, nur Mutmaßungen angestellt werden. Die „Große Revolte“-Erzählung **G**/**M** und *BRM* 4 4 enthalten beide Anfänge im Stile authentischer Königsinschriften, ohne schon dort direkt auf einen möglichen didaktischen Gehalt im Sinne des *ṭupšenna pitēma*-Stichons zu verweisen. Von beiden Werken fehlt der Textschluss. Die Erzählung „Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn“ (BM 79987 = „Text **L**“) weist starke Anklänge an die Kuta-Legende auf, womit für sie eine exemplarische Funktion zu vermuten wäre, doch fehlen Textbeginn und Textschluss. Das kleine Schülerfragment *VS* 17 42, das J. G. Westenholz „Die zehnte Schlacht“ getauft hat,[49] enthält an seinem Schluss einen typischen Fluch, wie ihn authentische Inschriften gegen potentielle Frevler an der Inschrift formulieren. Ob hier der Textschluss bereits erreicht ist oder in welchem erzählerischen Zusammenhang dieser Fluch steht, ist schon aufgrund der geringen Größe des Fragments nicht auszumachen. Immerhin braucht für keinen dieser altbabylonischen Texte eine irgendwie geartete exemplarische bzw. didaktische Funktion zwingend ausgeschlossen zu werden; für den „Gula-AN“-Text **L** ist sie sogar sehr wahrscheinlich.

Zusammenfassend ergibt sich, dass aufgrund ihrer überlieferten Textschlüsse nur drei Werke – die Kuta-Legende, die Geburtslegende Sargons und der Sargon-Kültepe-Text – für oder wider eine vornehmlich exemplarische Funktion der „*narû*-Literatur“ bürgen können. Während sich die Textschlüsse der beiden erstgenannten exemplarisch auslegen lassen, ist dies für den dritten Text nur sehr vermittelt möglich. Ob er damit zugleich aus der Gattung der literarischen *narû*s auszuschließen ist, ist eine Frage der Definition. In der bisherigen Diskussion ist deutlich geworden, dass der Begriff der „*narû*-Literatur“ nur dann fruchtbar zu werden vermochte, wenn das fingierte Inschriftenschema eine notwendige Bedingung dieses Genres darstellt. Demnach wäre der Sargon-Kültepe-Text der

48 Sie sind im Kommentar zum Text unten S. 354 f. Anm. 65 f. diskutiert.
49 Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 258–261.

„*narû*-Literatur“ hinzuzurechnen. Wenn der Text keine konkrete Moral oder Lehre an seinen Schluss stellt, ist es sinnvoll, eine das Werk beschließende Didaxe für die Gattung nicht als zwingend anzusehen. Damit wird die Gattung der „*narû*-Literatur“ flexibilisiert – sie wird zu einem Rahmen für Erzählungen, die ausgewählte Geschehnisse der historischen Überlieferung unter der Perspektive ganz disparater Ausdrucksziele vermitteln.

5.6. M.-C. Ludwigs Entkoppelung des Begriffs „*narû*-Literatur“ vom Begriff des Fiktiven

Zu einer radikal anderen Ansicht über die Definition der „*narû*-Literatur“ gelangte 1990 M.-C. Ludwig in ihrer Dissertation über die sumerischen „Selbstlobhymnen“ Išme-Dagans von Isin.[50] Ausgangspunkt sind ihre Beobachtungen zum Inhalt und zur Funktion sumerischer Selbstlobhymnen, zu denen sie drei Charakteristika anführt:

1. Sie bieten inhaltlich eine „Rechenschaft“ des Herrschers gegenüber den Göttern, dass er die Rolle eines „idealen Königs“ beispielhaft ausgefüllt hat;

2. Der Epilog einiger Hymnen besteht aus einer Botschaft an einen zukünftigen Herrscher, die unter anderem das eigene Wirken als Vorbild anpreist;

3. Die Hymnen waren ursprünglich auf Stelen geschrieben und im Tempel aufgestellt gewesen.[51]

Diese Charakteristika ließen Ludwig an die bisher für die akkadische „*narû*-Literatur“ in Anspruch genommenen Kriterien denken, so dass sie die Selbstlobhymnen als Beispiele einer sumerischen „*narû*-Literatur“ ansah. Ludwig stützte sich dabei auf eine Definition der „*narû*-Literatur“, die J. G. Westenholz 1983 in ihrem Überblick über die erzählende Literatur über Sargon und Narām-Sîn von Akkade gegeben hatte:

> I feel that of the various terms in use, the designation “*narû*-literature” [. . .] gives a much clearer definition of the contents of the texts in question, whereas ‘(pseudo)-autobiography’ puts too much stress on the use of the first person, or on the fictional character. [. . .] I shall therefore use the term “*narû*-literature” to describe any text that purports to be a copy of an authentic royal inscription. (*JAOS* 103 [1983], 328 a)

Ludwig missversteht Westenholz jedoch grundlegend, wenn sie die gebotene Definition dahingehend auslegt, dass Westenholz keinen Unterschied zwischen

[50] *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin* (*Santag* 2, Wiesbaden 1990), 71–74.

[51] *ibid.* 71; vgl. auch E. Flücker-Hawker, *Ur-Namma*, 78–82.

„real" und „irreal" bzw. „fiktiv" mache, sondern allein den Schriftträger für die Bestimmung der Gattung im Blick habe.[52] Dass die von Westenholz als „*narû*-Literatur" bezeichneten Texte *vorgeben*, sie seien authentische Inschriften, der Umstand ihrer Nicht-Authentizität also, ist gerade das entscheidende Kriterium, das diese Texte von den Königsinschriften scheidet, und trägt das Phänomen der Fiktionalität oder anders gearteten „Literarizität" in die Gattungsdefinition dieser Texte hinein. Es ist offensichtlich unablösbar mit ihr verbunden; wird es gelöscht, verschwindet jede Differenz zu den authentischen Königsinschriften, da als Charakteristika nur die Gemeinsamkeiten zwischen den verglichenen Texten übrigbleiben.[53] In der Tat liest sich denn auch Ludwigs eigene Definition der „*narû*-Literatur" wie eine Definition der Königsinschrift überhaupt – womit selbstredend der Begriff der „*narû*-Literatur" überflüssig würde:

> Der Terminus ist dann sinnvoll und brauchbar, verwendet man ihn zur Bezeichnung solcher Texte, die eine an Götter oder Menschen gerichtete Botschaft eines Herrschers über seine Taten – in welcher Form auch immer – enthalten und zum Zwecke ihrer Übermittlung auf Stelen geschrieben worden sein könnten. (*Išme-Dagan*, 73)

Ludwigs Ablehnung des Begriffs der Fiktion wurzelt nicht in ihrer Bestimmung desselben als Opposition zum Realen, für das die Königsinschriften stehen sollen, sondern in ihrer Identifikation des Realen mit dem historisch Faktischen. Da die Königsinschriften jedoch, wie bereits dargelegt wurde und wie auch Ludwig betont, ihrerseits literarisch verfahren und Geschichte mit „mythisch-stereotypen" Begebenheiten „idealtypisch" darstellen, sei das Reale Ludwig zufolge keine angemessene Beschreibungskategorie für Königsinschriften.[54]

Nicht „Realität" im Sinne des verbürgten Berichts tatsächlich stattgefundener Ereignisse aber, sondern „Authentizität" ist das Kriterium, das „literarische *narû*s" von tatsächlichen *narû*s unterscheidet. Wenn der fiktionale *narû* vorgibt, eine authentische, von einem König in Auftrag gegebene Inschrift zu sein, ist dies ein Akt des Fingierens, der mit einer bestimmten literarischen Zielsetzung

[52] *ibid.* 73.

[53] Auf diesen Punkt weist auch N. Wasserman in seiner Rezension von Ludwigs Buch in *BiOr* 49 (1992), 780–782 hin. Nach Wasserman konnte Ludwig nur deshalb eine sumerische *narû*-Literatur postulieren, weil sie die Unterscheidung zwischen "genuine" und "fictive", die Wasserman als "modern subjective categories" kennzeichnet, ablehnt. Diese Unterscheidung, die von Ludwigs Distinktion zwischen „real" und „irreal" verdeckt bleibt, ist Wasserman allerdings elementar, obgleich er zu ihrer "exact nature" nur anmerkt, dass sie schwierig zu bestimmen sei.

[54] *ibid.* 73; vgl. dazu *ibid.* 60: „Reale und mythisch-stereotype Elemente lassen sich im Einzelfall nicht unterscheiden, zumal das Interesse an dieser Unterscheidung dem heutigen Realitätsverständnis entspringt, bei den antiken Verfassern dagegen nicht vorzuliegen scheint".

vollzogen wurde. Der Zweck lag zweifellos in der Verbürgung des Erzählten als das tatsächliche Wort des längst vergangenen Königs; es sollte der Anschein der Wahrhaftigkeit erweckt und damit die Legitimation des Textes, die Überzeugungskraft der vermittelten Moral gesteigert werden. Das literarische Verfahren des Fingierens war somit zumindest für die Autoren der „*narû*-Literatur“ ein bewusst eingesetztes Mittel, womit sich die von Ludwig abgelehnte Begrifflichkeit hinlänglich rechtfertigte.

Das Problem der Abgrenzung der Sumerischen Königshymnen gegen die Gattungsbestimmung der „*narû*-Literatur“, die notwendig mit dem Kriterium der Fiktionalität operieren muss, stellt sich gleichwohl aus ganz anderer Blickrichtung. E. Flücker-Hawker, die Ludwigs Argumente für eine ursprüngliche Verschriftung der Königshymnen auf Stelen aufgegriffen und weitergeführt hat, postulierte anhand einer ganzen Reihe von stilistischen Merkmalen – unter anderem der Verwendung der ersten Erzählperson oder des häufigen Fehlens von Fluchformeln an den Textenden —, dass die altbabylonischen Schreiber, die die Sumerischen Königshymnen überlieferten, ihre Texte erheblich redigiert haben müssen.[55] Die Königshymnen sind daher in der bisher bekannten Form im engeren Sinne nicht „authentisch“. Erst Originalmanuskripte der Hymnen aus der Ur III-Zeit könnten aufzeigen, wie stark die altbabylonischen Schreiber in ihre Vorlagen eingegriffen haben. Fanden stärkere inhaltliche Eingriffe statt wie bei der Legende von der „Großen Revolte“ (**G**/**M**), die ihrerseits eine authentische Vorlage verwendete, müsste auch bei den Sumerischen Königshymnen von „literarischen *narû*s“ gesprochen werden.

5.7. Die Gattung der “Fictional Akkadian Autobiography” bei T. Longman III.

In seiner 1991 veröffentlichten Monographie *Fictional Akkadian Autobiography* nahm T. Longman III. den von Lambert und Grayson eingeführten Begriff der poetischen bzw. Pseudo-Autobiographie in abgewandelter Form wieder auf. Erstmals wurde der Begriff der Fiktionalität in die Gattungsbezeichnung integriert. Die Restriktion der Gattung auf das Akkadische ist bei Longman in erster Linie methodisch begründet, gleichwohl sie auch formale und inhaltliche Differenzen zu anderssprachigen altorientalischen Literaturen markiert.[56] Die wesentlichste Abweichung gegenüber Graysons Gattung der Pseudo-Autobiographie ist, dass Longman die Prophezeihungen, die Grayson als eigenständiges Genre auffasste, in die fiktionalen akkadischen Autobiographien mit einbezieht. Long-

[55] Vgl. E. Flücker-Hawker, *Ur-Namma*, 78–85.
[56] Vgl. *Autobiography*, 200–202.

man kehrt damit zur Auffassung Güterbocks zurück, der aufgrund weniger formaler und inhaltlicher Kriterien die Marduk- und Šulgi-Prophezeihungen der *narû*-Literatur zurechnete.[57]

Die Begriffe „Autobiographie“ und „fiktionale Autobiographie“ definiert Longman folgendermaßen:

> Autobiography is an account of the life (or part thereof) of an individual written by the individual himself or herself. The composition must be written in the first person and include reminescences of the past life of the first-person narrator. (For the purpose of this study, it should be added that a fictional autobiography is a composition where the life of an individual, real or imagined, is written by a second individual under the name of the first individual at a later period of time. Fictional autobiography is thus pseudonymous.) (*Autobiography*, 40 f.)

In seiner Rezension von Longmans Buch hat W. Schramm darauf hingewiesen, dass diese Definition des Autobiographischen, beim Wort genommen, für die Literatur des alten Orients zu Problemen führt, da sie für die nicht-fiktionale Autobiographie vom eigenhändigen Schreiben der autobiographisch dargestellten Person ausgeht.[58] Für autobiographische Königsinschriften, die in Mesopotamien die einzigen Kandidaten eines Genres nicht-fiktionaler Autobiographien stellen könnten, ist diese Annahme jedoch mit Gewissheit falsch – die Inschriften waren ausnahmslos Auftragsarbeiten, die der König von seinen Schreibern ausführen ließ. Zu Recht verweist Schramm denn auch darauf, dass das Problem der Abgrenzung der fiktionalen Autobiographien zu ihren möglichen nicht-fiktionalen Gegenstücken vielmehr eine Frage der Authentizität der im Namen eines Königs sprechenden literarischen Komposition ist. Entscheidend ist, ob es sich bei einem Werk um eine Auftragsarbeit handelt, die der König in seinem Namen verfassen ließ, um Ereignisse oder Errungenschaften der eigenen Herrschaftszeit darstellen zu lassen – einerlei, wie „realistisch“ oder verfälschend das Produkt auch immer ausgefallen sein mag —, oder ob das Werk die Arbeit eines Schreibers darstellt, der vom Willen des autobiographierten Königs unabhängig

[57] Vgl. dazu insbesondere *ibid.* 189 f., wo die “relationship between predictive prophecy and autobiography” zusammengefasst werden. Longman schließt: “There is but a small transition from a text that *instructs* the next generation about the future to a text that *informs* the next generation about the future” (Hervorhebungen orig.). In Hinblick auf die schon festgestellte Irrelevanz einer textschließenden Didaxe für die Zuordnung eines Werks zur „*narû*-Literatur“ ist es nur folgerichtig, auch prophetische Textschlüsse als nicht hinreichend anzusehen, um formal als Königsinschriften gestaltete Werke aus der *narû*-Literatur auszuschließen. Als moderne, literarkritische Subkategorie, die die spezifischen kommunikativen Ziele im Auge hat, ist die Bezeichnung „akkadische Prophezeihung“ gleichwohl nach wie vor gerechtfertigt.

[58] Vgl. W. Schramm, *BiOr* 52 (1995), 92–97, hier 93 f.

gearbeitet hat.[59] Nur für diese Distinktion und die mit ihr verbundenen literarischen Funktionen, die für beide Fälle verschieden zu bestimmen sind, kann der Begriff der Fiktionalität überhaupt sinnvoll verwendet werden.

Die formalen und inhaltlichen Merkmale, nach denen Longman eine fiktionale Autobiographie identifiziert, machen bei der Mehrzahl der Texte nur feine Unterschiede gegenüber den authentischen Königsinschriften aus und sind selten von kategorialer Art. Longman stellt zu Recht fest:

> Nonfictional first-person Akkadian inscriptions [. . .] manifest essentially the same characteristics as the fictional autobiographies, with the exception that they were composed contemporaneously with the monarchs whom they extol. (*Autobiography*, 199 f.)

Es sind zumeist spezifische Merkmale, die Longman das Fingiertsein eines Textes erkennbar machen. Diese können inhaltlicher Art sein, etwa wenn ein fingierter Autobiograph die gesamte Spanne seines Lebens bis zu seinem Tode erzählt wie in Sargons Geburtslegende oder in der Adad-guppi-Inschrift,[60] oder sprachgeschichtlicher Art, wie z. B. in der Agum-kakrime-Inschrift, deren überlieferte Textzeugen aus den Bibliotheken Ninives keinen mittelbabylonischen Duktus nachzuempfinden versuchen und überdies Lexeme und Schreibungen enthalten, die aus mittelbabylonischer Zeit unbekannt sind.[61] Generell konstatiert Longman zwar eine Tendenz des Genres, die Darstellung von ursprünglich historischen Ereignissen mit „many non-historical/folkloristic motifs“ anzureichern,[62] doch trifft dieses Merkmal nur für einen Teil der von ihm untersuchten Werke zu und ist nicht kennzeichnend für das Genre an sich. Zudem ist es problematisch, wenn “non-historical/folkloristic motives” die Fiktionalität eines Textes erweisen sollen, denn dies impliziert die Annahme, dass im Gegensatz dazu die authentischen Inschriften tendenziell zur historisch getreueren Darstellung neigen – eine Auffassung, die der Natur der Inschriften nicht gerecht würde.

Insofern die distinktiven formalen und inhaltlichen Charakteristika der fiktionalen Autobiographien heterogen sind und zumeist von der Kontextualisierung des jeweiligen Werkes in seinen literarhistorischen Horizont abhängen, verweisen sie auf die grundlegend pragmatische Orientierung des so umrissenen Genres, das sich ansonsten nicht von den Königsinschriften trennen lässt. Folgerichtig macht Longman in der Fiktionalität selbst denn auch das entscheidende

[59] Erinnerlich machte genau an dieser Differenz bereits A. K. Grayson seinen Begriff von der „Pseudo-Autobiographie“ fest, vgl. oben S. 99.
[60] Vgl. *Autobiography*, 56 und 101 f.
[61] Vgl. *Autobiography*, 87.
[62] *Autobiography*, 69.

Merkmal der Gattung aus.[63] Diese ist nämlich ihrerseits keine formal oder inhaltlich definierbare Substanz der untersuchten Werke, sondern bestimmt sich pragmatisch durch ihren literarhistorischen Kontext und die Leistung, die sie in ihrer Verwendung entfaltet.[64]

Produktionsästhetisch eignet nach Longman den fiktionalen Texten im Gegensatz zu den Inschriften „more the characteristics of *belles lettres*“.[65] Gegenläufig zur Tendenz der Autoren, „*belles lettres*“ zu schaffen und in ihren fiktionalen Werken über die inschriftliche Überlieferung hinaus zu fabulieren, nimmt sich die von Longman vermutete rezeptionsästhetische Zielsetzung der Dichter aus: Die Texte sollen für wahrhaftige, d. h. für authentische Diskurse der jeweils thematisierten Könige genommen werden. Nur unter Löschung ihrer Fiktionalität hätten Longman zufolge die pseudonymen Werke in der altorientalischen Welt ihre moralische Lehre oder Verhaltensregel auch vermitteln können – anderenfalls wären sie schlicht dem Verdikt verfallen, unwahr und damit der Beachtung nicht weiter wert zu sein.[66] Rezeptionsästhetisch geht Longman, freilich mutmaßend, vom Erfolg dieser Zielsetzung aus: Die Täuschung des Publikums, aus wem auch immer sich dieses Publikum jeweils zusammensetzte, gelang, die Texte wurden als authentische Inschriften gelesen.

> [. . .] While the donation texts are to some extent deceptive in order to engender personal gain, the other fictional autobiographies may or may not be. It is arguable, though, that both the didactic texts and the prophecy texts base their credence on the reader’s belief that their opinions originate from the respected and experienced first-person narrators. [. . .] It is conceivable that the blessing Sargon the Great bestows upon Sargon II [in the Sargon Legend] would have effect on the readers only if they believed that the blessing really came from Sargon the Great. [. . .] If the Sargon text was to bolster Sargon II’s claims to legitimacy on the basis of an implicit approval from Sargon the Great, then the element of deception would seem necessary. (*Autobiography*, 208)

---

[63] Vgl. neben obigem Zitat *Autobiography*, 69: “It may be suggested [. . .] that fictional autobiography that ends with a blessing and/or curse section is a literary genre structured like royal inscriptions. The primary difference between fictional autobiography that ends with a blessing and/or curse ending and the first-person royal inscription that ends similarly, is the fictionality of the former.” Longman bezieht sich hier nur auf eine Subkategorie seines Genres; für seine anderen beiden Subkategorien (fiktionale Autobiographien mit einer Schenkung bzw. einer Prophezeihung am Textende) weist Longman jedoch keine formalen Spezifika auf, die diese von ihren nicht-fiktionalen Gegenstücken, so es sie denn gibt, abhebten. Auch dort wird stets die Fiktionalität, für die Longman Text für Text den Nachweis führt, allein zum Gattungsspezifikum.

[64] Zur Bestimmung der literarischen Fiktionalität vgl. unten Kapitel 6.

[65] *Autobiography*, 69 f.

[66] *Autobiography*, 207 f.

Ob die fiktionalen *narû*s für authentisch gehalten wurden oder aber die Fiktionalität in der rezeptiven Disposition des Publikums bewusst blieb, lässt sich mangels Belege dafür, wie Literatur im alten Mesopotamien gelesen wurde, schwerlich mit Sicherheit beantworten. Die Verschiedenartigkeit der Texte spricht jedoch dafür, dass die Texte wahrscheinlich nicht alle unter denselben Vorzeichen rezipiert worden sind. In den beiden folgenden Kapiteln 6 Und 7 werde ich versuchen, dieses Problem weiter zu erhellen.

5.8. Das Problem der Fiktionalität bei S. Tinney

1995 veröffentlichte S. Tinney eine Studie über den literarischen Wandel, den das Thema der „Großen Revolte gegen Narām-Sîn“ in der altbabylonischen Zeit erfahren hat.[67] Tinney deutet den Entstehungsprozess der altbabylonischen literarischen Werke, die unter Adaption einer authentischen Inschrift Narām-Sîns dieses Thema variieren, als “reworking of history for a particular purpose”[68] – die Texte befassen sich mit der Frage nach der Legitimität der Königsmacht und stellen Antworten altbabylonischer Schreiber in einer “debate about the theory and practice of kingship”[69] dar. Tinneys Antwort auf die Frage nach der literarischen Klassifizierung dieser Werke und ihrer Unterscheidung von den authentischen Inschriften fällt zweifach aus. Zunächst lehnt Tinney wie bereits M.-C. Ludwig und T. Longman III. eine Differenzierung aufgrund von “truth values” ab, da keinem der verglichenen Genres eine kategorische Treue zu tatsächlich geschehenen Ereignissen unterstellt werden kann.[70] Auch Tinney ist bewusst, dass der “truth value” lediglich ein Urteil des zeitgenössischen Historikers darstellt, der von einem ereignisgeschichtlichen Erkenntnisinteresse geleitet ist und dem die Faktentreue der historischen Quelle die Grundlage seiner Arbeit bedeutet. Anders als Ludwig und Longman räumt Tinney jedoch den “Mesopotamian authors and readers” ein, möglicherweise ein Wissen über den “truth content of different texts or types of texts” gehabt zu haben, obgleich er einschränkend hinzufügen muss, dass zu diesem Problem “almost no information” verfügbar ist.[71] Nun hat es im Wahrnehmungshorizont der altbabylonischen Zeit vermutlich kaum Möglichkeiten zur kritischen Prüfung eines Textes gegeben, der von längst vergangenen Ereignissen erzählte. Damit übersetzte sich der “truth content” für die Rezipienten unweigerlich in einen “belief content”. Wenn es aber, so wäre zu folgern, tatsächlich Abstufungen im Glauben an die Wahr-

[67] *JCS* 47 (1995), 1–14. Vgl. zu demselben Thema oben Kapitel 4 (S. 59 ff.).
[68] *JCS* 47 (1995), 10 b.
[69] *ibid.* 14 b.
[70] *ibid.* 2 b.
[71] *ibid.* 2 b.

haftigkeit verschiedener Genres gegeben hat, hielte damit automatisch die Fiktion als Rezeptionsdisposition des antiken Publikums Einzug in die altorientalische Literatur – anderenfalls hätte, ganz im Sinne der Argumentation Longmans, jeglicher Text von nicht absoluter Wahrheit verworfen und nicht weiter tradiert werden können. Tinney scheint durchaus die literarische Fiktion im alten Orient zulassen zu wollen, allerdings gerade nicht für die von ihm untersuchten „Große Revolte“-Texte, sondern für das Genre des Epos. Die Frage nach der Wahrhaftigkeit literarischer Aussagen für ihr Publikum verbindet sich dabei für Tinney wie schon für Longman mit dem Problem der Autorität eines Textes, denn nur ein Genre von großer Autorität vermochte, den moralischen, ideologischen oder politischen Zielsetzungen der Autoren der Werke auch Gehör und Beachtung zu verschaffen. So fragt Tinney:

> Why was it desirable to frame **G** as an inscription, rather than a „poetic epic“ [. . .]? What does the writing of such a text tell us of the status of fact and fiction in Mesopotamia? (*JCS* 47 [1995], 12 a)

Seine Antwort fällt im Sinne Longmans aus, doch lässt er interessanterweise auch eine anders geartete Autorität anderer Genres zu, von der vermutet werden darf, dass mit ihr eine „literarische Wahrheit“ gemeint ist, die sich in literarischen Spielräumen wie beispielsweise dem Epos entfaltet:

> One might suggest that one of the ways in which a text is marked as possessing a certain kind of authority is precisely by its belonging to the inscriptional genre. This does not preclude the possibility that other genres, too, carry authority of various kinds, but the role of the historical inscription as the royal means for propagation of the court’s version of events could conceivably endow upon its imitator a status of officialness essential to **G**’s purpose. (*JCS* 47 [1995], 12)

5.9. Die folkloristische Terminologie bei J. G. Westenholz

In ihrer grundlegenden Neu-Edition sämtlicher Erzählwerke über Sargon und Narām-Sîn von Akkade diskutiert J. G. Westenholz auch die Gattungsdefinitionen, die für die verschiedenen Erzählwerke in der Vergangenheit getroffen worden waren.[72] Das Ziel der Diskussion ist es, eine Gattungsbezeichnung zu finden, die auf sämtliche Werke des von Westenholz präsentierten, allein inhaltlich bestimmten Corpus anwendbar wäre. Da das Corpus formal in verschiedene Gruppen zerfällt, können unter dieser Zielsetzung alle bisher verwendeten Begriffe, die stets die formalen Unterschiede mit einbezogen hatten, nur dem Verdikt verfallen, zu kurz zu greifen. So lehnt Westenholz unter Berufung auf die bereits oben dargelegten Argumente H. D. Galters den Begriff der

[72] J. G. Westenholz, *Legends*, 16–24.

„(Pseudo-)Autobiographie" – der, wie bereits dargelegt wurde, im Wesentlichen mit der „*narû*-Literatur" identisch ist – ab und konstatiert, dass die Kriterien des Autobiographischen und Didaktischen keine angemessenen Klassifizierungsinstrumente für das Corpus der von Sargon und Narām-Sîn erzählenden Literaturwerke seien.[73]

Die Heterogenität des Corpus zwingt Westenholz, auf formale Definitionskriterien ganz zu verzichten. Einen Ausweg bietet ihr die folkloristische Gattungstheorie. Da die Folkloristik seit jeher Texte aus aller Welt miteinander vergleicht und in literarische Systeme zu bringen versucht, sind ihre Gattungen mit einem mehr oder minder theoretisch reflektierten Anspruch ausgestattet, literaranthropologische Universalien zu bezeichnen. Demgemäß sollte die folkloristische Terminologie, die grundlegend im europäischen 19. Jahrhundert entwickelt worden ist, auch im alten Mesopotamien anwendbar sein. Die Folkloristik unterteilt ihre erzählende Texte generell in drei Hauptgattungen: Märchen, Mythos und Sage. Für Letzteres entscheidet sich Westenholz als übergreifende Bezeichnung ihres Corpus von Sargon- und Narām-Sîn-Erzählungen.[74] Westenholz zitiert W. Bascom, der die Sage folgendermaßen bestimmt:

> Prose narratives which, like myths, are regarded as true by the narrator and his audience, but they are set in a period considerably less remote, when the world was much as it is today. Legends are more often secular than sacred, and their principal characters are human. They tell of migrations, wars and victories, deeds of past heroes, chiefs and kings, and succession in ruling dynasties. (zitiert in *Legends*, 22)

Die in dieser Bestimmung erscheinenden Kriterien mögen mehr oder minder auch auf die Erzählwerke über Sargon und Narām-Sîn zutreffen, wenngleich sie freilich im Einzelfall der Diskussion bedürften.[75] Von besonderem Gewicht ist das Kriterium der Glaubwürdigkeit der Sage, der "belief factor": Die Sage wurde von ihren Autoren und ihrem Publikum als eine Erzählung angesehen, die tatsächlich geschehene, historische Ereignisse vermittelte. Westenholz zufolge

---

[73] Vgl. *Legends*, 19 f. Westenholz zieht folgenden Schluss: "If neither the use of the first person nor a didactic nature uniquely characterizes our corpus, we have come full circle to a stage before Güterbock's work and must begin again". Weder Güterbock noch Galter haben jedoch ihre Argumente für oder wider die Identifizierung einer Gattung „*narû*-Literatur" bzw. „(Pseudo-)Autobiographie" auf alle jene Texte bezogen, die Westenholz in ihr Corpus erzählender Texte über Sargon und Narām-Sîn einschließt. Dass Westenholz die Diskussion neu beginnen muss, ist daher kein Resultat früherer Defizite der assyriologischen Debatte, sondern ein Desiderat ihres neuen, so bisher noch nie definierten Corpus'.

[74] Vgl. dazu oben S. 10 f. mit Anm. 14.

[75] Nur ein Beispiel: Es ließe sich kaum von der Kuta-Legende behaupten, sie sei in erster Linie eine säkulare Erzählung und habe kein mit der göttlichen Sphäre beschäftigtes Thema.

sind demgemäß auch die Sargon- und Narām-Sîn-Erzählungen als historische Wahrheiten gelesen worden. So plausibel diese Annahme ist, bleibt mit ihr doch die Frage nach der Fiktionalität der verschiedenen Genres dieser Erzählungen („Epen“, „Pseudo-Autobiographien“ bzw. „literarische *narû*s“, „literarische Briefe“) ein offenes Problem. Mit dem Zuerkennen der historischen Glaubwürdigkeit der Texte bei den Autoren und dem Publikum wird noch nichts über die Möglichkeit ausgesagt, dass die Texte zugleich auch als literarische Artefakte, als Fiktionen erfahren werden konnten, die historisch glaubwürdige Gehalte mit literarischen Mitteln ausformten, um so den überzeitlichen Wahrheitsgehalt prägnant hervorzukehren, der den überlieferten Geschehnissen inhäriert wird. Will man diese Möglichkeit ausschließen und damit den Mesopotamiern sowohl die kritische Frage nach der Wahrhaftigkeit einer Überlieferung als auch das Erkennen generischer Unterschiede nicht zutrauen, wird damit der Begriff der Fiktionalität aus dem damaligen literarischen Horizont entfernt und zu einem kritischen Begriff der heutigen Literaturanalyse. Dass die Mesopotamier eine fiktionale Literatur geschaffen haben sollten, die sie selbst ausnahmslos als wahrhaftige, unverfälschte Überlieferung ansahen, ist eine literaturpsychologische Paradoxie, die ungelöst zurückbleibt.

5.10. Fiktionalität und „*narû*-Literatur“ bei B. Pongratz-Leisten

Das Paradox der unbewussten Schaffung von Fiktionen ist auch in den Studien von B. Pongratz-Leisten, die sich zuletzt eingehend mit der Problematik des altorientalistischen Literaturbegriffs und der Begriffe *narû* und „*narû*-Literatur“ beschäftigt hat, eine Schwachstelle.[76] Pongratz-Leisten liefert einen Abriss der Begriffsgeschichte von (na$_4$-)na-rú-a / *narû* in Mesopotamien, die für die Mitte des dritten Jahrtausends erstmals fassbar wird und sich über die Jahrtausende weiter ausdifferenziert.[77] Während im dritten Jahrtausend (na$_4$-)na-rú-a / *narû* stets das mit einer eingemeißelten Inschrift versehene steinerne Monument meint, bezeichnet seit der altbabylonischen Zeit *narû* oft nur die Königsinschrift selbst. Diese Bedeutung ist es, die auch die „historisch-epischen“ Literaturwerke im Blick haben, wenn sie sich selbst als *narû* bezeichnen oder ausgeben. Den gemeinsamen funktionalen Nenner beider Verwendungsweisen

---

[76] Vgl. B. Pongratz-Leisten, *WeOr* 30 (1999), 67–90; dies. in J. Rüpke, *Von Göttern und Menschen erzählen*, 12–41. Letzterer Artikel stimmt in den meisten Passagen und allen hier angeführten Zitaten wörtlich mit Ersterem überein; im Folgenden werde ich ausschließlich auf den *WeOr*-Artikel verweisen.

[77] Vgl. *WeOr* 30 (1999), 74 ff.

von *narû* – als Bezeichnung der Königsinschrift und als Selbstbezeichnung „historisch-epischer“ *narû*s – erkennt Pongratz-Leisten im „normativen Charakter“, der das offiziell verlautbarte Wort des Königs auszeichnet.[78]

Das Anliegen tatsächlicher Königsinschriften war es, „mit der eigenen Biographie der überzeitlichen Ideologie des mesopotamischen Königtums zu entsprechen“. Sie „besitzen somit rein rechtfertigenden, selbstlegitimierenden und selbstpreisenden Charakter“.[79] Eine weitere, von Pongratz-Leisten außer Acht gelassene Funktion war das Bilden und Verbreiten neuer ideologischer Normen, die allerdings ebenfalls im Dienste konkreter Herrschaftsinteressen standen – ein Beispiel wäre etwa die Vergöttlichung des Königs, die in der mesopotamischen Geschichte trotz aller engen Beziehungen des Königs zur Götterwelt eine Ausnahmeerscheinung blieb. Die Darstellung und bejahende Feier einer Ideologie und ihre mehr oder minder behutsame Umgestaltung bleiben zwei Seiten derselben Medaille: In beiden Fällen gilt das normative Wort des Königs im Rahmen der vom Text geschaffenen Welt uneingeschränkt und kennt keine anderen, kritischen Perspektiven neben sich.

Normativ wollen nach Pongratz-Leisten auch die „historisch-epischen“ *narû*s wirksam werden, indem sie eine bestimmte moralische Quintessenz propagieren. Am Fallbeispiel der jungbabylonischen Kuta-Legende zeigt Pongratz-Leisten allerdings auf, dass die „historisch-epischen“ *narû*s auch wesentlich anders funktionieren konnten. So ist in ihnen anders als in tatsächlichen Königsinschriften die Möglichkeit der kritischen Hinterfragung königlichen Handelns gegeben. In der Kuta-Legende wird Narām-Sîn nicht als unfehlbarer König und treuer Diener seiner Götter dargestellt, sondern als ein Mann „der Introspektion“ und „Reflexion“, der zunächst die von den Göttern durch ihre Omina vorgezeichneten Pfade missachtet, tragisch scheitert und am Ende aus seinem katastrophalen Versagen geläutert hervorgeht.[80] Während die Königsinschriften generell die Legitimität des königlichen Auftraggebers der Inschrift rechtfertigen und unterstreichen, wird in der Kuta-Legende die Legitimität des Königs reflektiert und kategorisch auf die Willkür der Götter zurückgeführt, die ihre Gunst unvorhersehbar zuwenden oder entziehen können.

Die Verschiedenartigkeit der literarischen Funktionen der Königsinschriften und der „historisch-epischen“ *narû*s korrespondiert mit Pongratz-Leistens Redeweise von zwei verschiedenen „Textgattungen“.[81] Beide Gattungen stellen für sie jedoch lediglich moderne, kritische Beschreibungsinstrumente dar, denn für den literarischen Horizont der zeitgenössischen Mesopotamier postuliert sie eine weitgehende Gleichförmigkeit der ästhetischen Wahrnehmung. So stellt sie

[78] Vgl. *ibid*. 87; 77.
[79] *ibid*. 87.
[80] Vgl. *ibid*. 86.
[81] Vgl. *ibid*. 87.

fest, dass zahlreiche epische Gattungsmerkmale sowohl in der „epischen“ und „historisch-epischen“ als auch in den Königsinschriften zu beobachten sind,[82] und erklärt dazu:

> Die oben erwähnten Gattungsmerkmale spielten zwar sicherlich für den mündlichen Vortrag eine Rolle, auf die eigenbegriffliche Kategorisierung nahmen sie keinen Einfluß. Hier war in erster Linie im Falle von *narû* [. . .] der Aspekt des Schriftträgers und damit verbunden der inhaltliche, d. h. der normative und gegebenenfalls der didaktischer Charakter, von Bedeutung. *Narû* wie auch *musarû* sind keine Begriffe einer literarischen Klassifizierung, sondern bezeichnen die Funktion der Texte. (*WeOr* 30 [1999], 87)

Hierzu ist anzumerken, dass Pongratz-Leisten fehlgeht, wenn sie die in der Kuta-Legende oder im Gilgameš-Epos enthaltene Selbstbezeichnung als *narû* beim Wort nimmt und als die eigenbegriffliche Klassifizierung dieser Werke durch ihre Autoren und ihr Publikum ansieht. Gerade in den genannten Werken, die stärker als alle anderen „historisch-epischen“ Werke von der üblichen sprachlichen Gestalt der Königsinschrift abweichen, ist die Selbstbezeichnung als *narû* vielmehr eine im Text stattfindende Thematisierung desselben und somit am ehesten als fiktionales Element denn als literarische Selbstanzeige zu werten. Außerhalb der fiktionalen *narû*s und der Synchronistischen Geschichte gibt es keine Quellen, etwa literarische Kataloge, die fiktionale *narû*s als *narû* klassifizieren, so dass es bis heute unbekannt ist, mit welchen Termini diese Werke bezeichnet werden konnten.

Auch das Kriterium der Fiktionalität, das Pongratz-Leisten explizit in ihre Diskussion einführt, erbringt in ihrem Modell nichts für eine Trennung der Inschriften von den „historisch-epischen“ Texten. Pongratz-Leisten geht es im Gegenteil darum aufzuzeigen, dass beide Gattungen in Hinblick auf ihre etwaige Fiktionalität ununterscheidbar seien. Obwohl sich Pongratz-Leisten einer Definition von Fiktionalität bedient, in der „zwischen Autor und Rezipient der Konsens besteht, daß keine feste Beziehung zwischen der mimetischen Darstellung und einer von ihr unabhängigen verifizierbaren Wirklichkeit herrschen muß“,[83] erklärt sie im Anschluss daran die uneingeschränkte Bindung der Mimesis an die geglaubte Wahrheit:

> Ob Mythos oder Geschichte [. . .], die Autoren glauben an die Wahrheit ihrer Erzählung, und damit heben sich die Grenzen zwischen beiden Bereichen auf. Dies geht so weit, daß der Mythos historisierende Elemente aufnimmt und umgekehrt die Geschichte mythologisiert wird und damit eine exemplarische und universelle Wertigkeit erhält. Die Geschichtsdarstellung ist somit in Mesopotamien

[82] Vgl. *ibid*. 86.
[83] *ibid*. 73; offenbar entnommen aus dem Metzler Literatur Lexikon, 157 *s.v.* Fiktion (vgl. W. Schaudig, *Nabonid*, 5 Anm. 10).

> ebenso als *narratio*, d. h. als „Erzählkonstrukt“ zu definieren wie die bisher von den „historischen Texten“ unterschiedenen „literarischen Texte“. (*ibid.* 73)

Damit wird das Kriterium der Fiktionalität wie die Identität der von ihr diskutierten Untergattungen zu einem kritischen Instrument des zwischen Mythos und Geschichte unterscheidenden modernen Lesers. Auch bei Pongratz-Leisten bleibt die Frage unbeantwortet, wie das Bewusstsein der Autoren zu denken sei, die epische Literaturwerke neu erschufen oder kreativ tradierten und zugleich der festen Überzeugung waren, dass ihre Werke „wahr“ seien. Solange sich die Autoren mit überlieferten Werken befassten oder sich bei der Kreation eines Werkes auf ein „System von Überzeugungen“ stützten, das von mündlichen oder schriftlichen Überlieferungen gespeist wurde, ist es gewiss höchst wahrscheinlich, dass sie an die inhaltliche und moralische Wahrheit ihrer Werke glaubten. Dasselbe gilt für das Publikum der Texte. Mit den Worten von T. Potts:

> The stories, whether based in some way on historical events or not, whether pasted together from earlier texts and oral traditions or freely invented, were composed in a way that was (with some exceptions) plausible to their audience. They fitted into a system of beliefs that supported, or at least was consistent with, the veracity of the events described. (*CRRA* 45/1 [2001], 393)

Dass die Autoren der „historisch-literarischen“ Texte hingegen kein Bewusstsein dafür hatten, literarische Werke oder fingierte, nicht-authentische Königsinschriften erdichtet zu haben, lässt sich dagegen kaum vorstellen.

5.11. Literatur und Fiktionalität bei W. Schaudig

Zuletzt äußerte sich W. Schaudig in seiner Studie über die Königsinschriften Nabonids zum Problemkomplex von Literatur und Fiktionalität.[84] Schaudig möchte Fiktionalität als Kriterium zur Beschreibung altorientalischer Literatur aussondern, da die Distinktion zwischen Fiktion und Realität „für den Alten Orient in wesentlichen Bereichen nicht existiert zu haben [scheint]“.

> Nach allem, was wir von der Denkweise des Alten Orients wissen, galten „Dichtungen“ wie das Gilgameš-Epos oder das Weltschöpfungsgedicht *Enūma eliš* und die darin handelnden Figuren eben nicht als „fiktiv“, nicht als nur wirklich erscheinend, sondern als real und existent, im letzteren Falle sogar als die eigentliche, begründende Realität hinter der faßbaren Wirklichkeit. (*ibid.* 5)

Die Ähnlichkeiten, die bestimmte Inschriften Nabonids mit der Kuta-Legende aufweisen, indem sie als in Ich-Form erzählende Berichte des Königs mit ab-

[84] W. Schaudig, *Nabonid*, 5; 3 Anm. 5; 49 f.

schließender Lehre für spätere Fürsten gestaltet sind,[85] sind für Schaudig „sicher nicht zufällig“ und Indiz dafür, dass die Kuta-Legende für diese Inschriften als Vorbild gedient habe und dabei ihrerseits für eine reale Königsinschrift gehalten wurde:

> Sehr wahrscheinlich zeigt sich darin eine bewußte Anlehnung an die sicher als „authentisch“ aufgefaßte Inschrift dieses von Nabonid anscheinend besonders geschätzten Königs. (*ibid.* 50)

Es ließe sich indes auch anders argumentieren. Das bloße Strukturmerkmal einer am Textende stehenden Lehre für künftige Könige in den von Schaudig angesprochenen Nabonid-Inschriften mag *vielleicht* aus der Kuta-Legende entlehnt sein, obgleich diese Annahme nicht zwingend ist.[86] Der Rest der betreffenden

---

[85] Schaudig verweist auf folgende Texte (Siglen nach seiner Textausgabe): Die in zwei Exemplaren überlieferte „Ḫarrān-Stele“ (Text 3.1), der in 75 Exemplaren überlieferte „Eḫulḫul-Zylinder“ (Text 2.12), das Fragment des „Steinmauer-Zylinders“ (Text 2.25[a]) und die in zwei Exemplaren überlieferte „Adad-guppi-Stele“ (Text 3.2).

[86] Der didaktische Schluss beginnt in der Kuta-Legende wie folgt: *atta mannu lū iššakku u rubû lū mimma šanâma ša ilu inambūšu šarrūta ippuš* „Wer immer du seist, Gouverneur oder Fürst oder irgendjemand sonst, den ein Gott berufen wird, das Königtum auszuüben“. Im Eḫulḫul-Zylinder lautet der Anfang der Didaxe: *mannu atta ša* ^{d}*Sîn u* ^{d}*Šamaš ana šarrūtu inambūšuma* „Wer immer du seist, den Sîn und Šamaš zum Königtum berufen werden“, im Ḫarrān-Zylinder ähnlich: *mannu atta ša* ^{d}*Sîn ana šarrūtu inambūkamu* (vgl. *Nabonid*, 149 oben). Die Formulierung der Adad-guppi-Stele kommt der Kuta-Legende noch am nächsten: [*mannu*] *atta lū šarru lū ru*[*bû* . . .]. Der Formulierung *atta mannu* in der Kuta-Legende steht bei Nabonid dreimal die Formel *mannu atta* gegenüber. Lediglich der Steinmauer-Zylinder weicht davon ab und schreibt [*mannu rub*]*û arkû* [*ša* ^{d}*Šamaš i*]*nambūšum*[*a*], allerdings hegt Schaudig Zweifel darüber, ob dieser stark fragmentarische Text auch Nabonid zuzuweisen ist. Kurzum: Die phraseologischen Gemeinsamkeiten der didaktischen Schlüsse von Nabonids Inschriften mit der Kuta-Legende beschränken sich auf die Verwendung der Pronomina *atta* und *mannu* sowie eines nachfolgenden, mit *ša* eingeleiteten Nebensatzes mit einer oder mehreren Gottheiten als Subjekt und *nabû* als Prädikat im Präsens (zum Vergleich: Die Geburtslegende Sargons formuliert [*man*]*nu šarru š*[*a*] *ilâ arkīja* „Welcher König auch immer nach mir emporkommen wird“). Es ist fraglich, ob diese Gemeinsamkeiten signifikant genug sind, um eine direkte Inspiration durch die Kuta-Legende zu postulieren. Inhaltlich finden sich in den didaktischen Passagen der Nabonid-Texte kaum Parallelen zur Kuta-Legende. Auch ist Schaudigs Argument, Nabonid habe Narām-Sîn „besonders geschätzt“, zu relativieren. Narām-Sîns Name fällt in Nabonids Inschriften ausschließlich im Zusammenhang mit der Suche nach den alten, von Narām-Sîn gelegten Grundrissen des Ebabbar in Sippar und des E'ulmaš in Akkade, die Nabonid diesen Grundrissen gemäß wieder neu aufrichten wollte (vgl. die im Index *Nabonid*, 710 links verzeichneten Stellen). Die sich zweifellos darin ausdrückende Ehrerbietung gegenüber einem sagenhaften König bringt Nabonid aber bei der Suche nach originären Tempelfundamenten nicht anders auch Sargon von Akkade entgegen (vgl. *Nabonid*, 454 Text

Nabonid-Inschriften bewegt sich jedoch gehaltlich ganz im althergebrachten Darstellungsparadigma der Königsinschriften, das den König und seine Taten uneingeschränkt feiert und anders als die Kuta-Legende keine kritische Reflexion des königlichen Ichs kennt. Wohl werden manchmal in den von Schaudig angeführten Inschriften wie in der Kuta-Legende auch bedrohliche bis desaströse Verhältnisse geschildert, so z. B. Aufruhr, Hungersnot und über das Land kommende Krankheit,[87] doch wird das Unheil dann nie auf ein Fehlverhalten des Königs zurückgeführt. Im angeführten Beispiel wird es damit erklärt, dass das Volk an den Göttern Frevel geübt hatte und sich daher die Götter vom Land abwandten. An anderer Stelle, wo Nabonid im arabischen Exil von Krankheit geschlagen ist und sein Unheil in der Phraseologie des „leidenden Gerechten“ aus *ludlul bēl nēmeqi* schildert, bleibt der Grund des Leidens wie im literarischen Vorbild im Dunkeln, hervorgehoben aber wird die Wiedergenesung, die als Zeichen der erneuerten göttlichen Gunst Nabonids erklärt wird.[88] Ob sich die Verfasser der Inschriften Nabonids an die Kuta-Legende angelehnt haben oder nicht – entscheidend bleibt, dass sie nirgends eine kritische Darstellung des Königs hervorbrachten, weil sich ihnen Derartiges in einer Auftragsarbeit königlicher Selbstdarstellung von selbst verbot. Dies zeigt, dass die literate Elite die darstellerischen Unterschiede beider Genres durchaus wahrnahm und lässt daran zweifeln, ob sie die Kuta-Legende tatsächlich als authentische, unverfälscht überlieferte Inschrift Narām-Sîns aufgefasst hatte.[89]

2.14 II 28’ ff.). So heißt es entgegen der übrigen Inschriften zum Neubau des Ebabbar zu Sippar, in denen stets Narām-Sîns Fundamente hervorgehoben werden, in Text 2.14, Zeilen I 14’ff. (vgl. *Nabonid*, 448), dass es die Fundamente Sargons gewesen seien, die Nabonid wiederentdeckte und zum Grundriss des Neubaus nahm. In der „Royal Chronicle“ wird gar berichtet, dass Nabonid ein in den Fundamenten Ebabbars gefundenes Königsbild Sargons von Akkade wieder restaurieren und im Ebabbar aufstellen ließ (Text P4, vgl. *Nabonid*, 592, Zeilen III 29’ ff.). Bei alledem ist auch im Auge zu behalten, dass der Topos der Belehrung künftiger Könige am Ende einer Inschrift bereits altbabylonisch im KḪ bezeugt ist (s. oben S. 107 f.), so dass eine Tradition dieses Mittels innerhalb des Genres authentischer Königsinschriften, an die Nabonid anknüpfen konnte, nicht ausgeschlossen ist (für die These, dass die lehrhafte Botschaft im KḪ von fiktionalen *narû*s inspiriert wurde, vgl. G. Jonker, *Topography*, 106).

[87] Vgl. die Ḫarrān-Stele (Text 3.1), Zeilen I 14ff. (Schaudig, *Nabonid*, 488 f.).

[88] Ḫarrān-Stele (Text 3.1), Zeilen III 1ff. (Schaudig, *Nabonid*, 493 f.).

[89] Vgl. dazu noch ausführlicher unten S. 172 f. und 186 f., auch S. 146 ff. Davon unberührt bleibt die Frage nach der damals von den Schreibern in der Kuta-Legende erblickten geschichtlichen Wahrheit, in der sich ihrer Ansicht nach zugleich eine höhere göttliche Wahrheit offenbarte.

5.12. Zusammenfassung

Der Überblick über die assyriologische Forschung zur sogenannten „*narû*-Literatur“ hat gezeigt, dass mit diesem Begriff eine literarische Gattung des Akkadischen ausgemacht ist, die zwar bis heute kontrovers beurteilt und umrissen wird, grundsätzlich aber ihre Berechtigung hat. Da der Begriff „*narû*-Literatur“ durch die Implikation belastet ist, dass die authentischen *narû*s nicht oder geringer literarisch seien, und der alternative Begriff der „Pseudo-Autobiographie“ das Schema der Königsinschrift außer Acht lässt und das Autobiographische in problematischer Weise marginalisiert,[90] möchte ich die Gattung als „fiktionale *narû*s“ bezeichnen. Im Folgenden werden die wesentlichen Charakteristika und noch zu lösenden hermeneutischen Probleme der Gattung zusammengefasst.

Die Texte sind nach dem literarischen Muster der altmesopotamischen Königsinschrift gebildet und geben vor, authentische Königsinschriften zu sein. Die Gattung lässt sich erstmals in der frühen altbabylonischen Epoche sicher nachweisen und erstreckt sich bis in die seleukidische Zeit.[91] Entsprechend der Variationsbreite, die die Königsinschriften strukturell und stilistisch aufweisen, sind auch die fiktionalen Königsinschriften in Struktur und Stil breit gefächert. Grundlegend ist festzustellen, dass die Gattung wie ihr literarisches Vorbild im Prosastil verfasst ist.

Der Inhalt der Texte ist ein Gesichtspunkt, der in der Gattungsbestimmung bislang kaum Beachtung gefunden hat. Er ist sehr disparat und reicht von heroischen Tatenberichten („Die große Revolte gegen Narām-Sîn“) über detailverliebte, vielleicht parodistisch gemeinte Bankettszenen („Sargon-Kültepe“) bis zur Darstellung der desaströsen Herrschaft des Helden, die zur kritischen Selbstreflexion und weisheitlichen Einsichten führt („Kuta-Legende“). Daneben tritt die deutlich erkennbare und daher zu separierende Untergruppe der Prophezeihungen, die sich jedoch auch des Schemas der Königsinschriften bedient und daher zu den fiktionalen *narû*s hinzu zu rechnen ist.

Oft enden die Texte mit einer expliziten oder implizierten Lehre, die an künftige Herrscher gerichtet ist und eine Schlussfolgerung aus dem exemplarischen Textinhalt darstellt. Allerdings ist eine derartige didaktische Botschaft am Textende nicht zwingend für alle Vertreter der Gattung anzunehmen, da es auch fiktionale *narû*s ohne didaktische Botschaft gibt. Zum anderen ist eine

[90] Vgl. oben S. 100 Anm. 15.

[91] Möglicherweise stellt *MAD* 1 172 ein altakkadisches Beispiel eines frühen fiktionalen *narû* dar, vgl. dazu oben Kapitel 3. Seleukidisch datieren die „Uruk-Prophezeihung“ und die „Dynastische Prophezeihung“, vgl. T. Longman III., *Autobiography*, 166 oben, zu beiden Texten *ibid*. 146–152.

didaktische Botschaft für das Genre nicht distinktiv, da auch viele altorientalische Werke exemplarisch sind, die nicht den fiktionalen *narû*s angehören.[92]

Aufgrund der inhaltlich offenen Bandbreite lässt sich die Gattung am sinnvollsten als ein literarischer Rahmen begreifen, in den die unterschiedlichsten Themen mit verschiedenen Wirkungsabsichten eingespannt werden konnten.

Als ein zentrales Problem der Forschung hat sich die Kennzeichnung der Gattung als „fiktional“ bzw. „nicht-authentisch“ herausgestellt, da zumeist unklar blieb, welche produktions- wie rezeptionsästhetischen Funktionen mit dieser Bestimmung verbunden waren. Praktisch sämtliche Assyriologen, die sich mit der hier diskutierten Textgruppe auseinander gesetzt haben, sahen die Fiktionalität bzw. Nicht-Authentizität der Texte für ein unverzichtbares Merkmal der Gruppe an. Nichts anderes hatten die bisher vorgeschlagenen Kennzeichnungen „literarisch“, „dichterisch“, „poetisch“, „Pseudo-“ bzw. „fiktional“ zum Ausdruck bringen wollen, die alle erst im Kontrast zur Gattung der authentischen Königsinschriften nötig geworden waren. Wurde wie bei M.-C. Ludwig, B. Pongratz-Leisten und W. Schaudig das Kriterium der Fiktionalität ausgeblendet, ergab dies eine Indifferenz der Textgruppe mit den authentischen Inschriften, die angesichts der Entstehung, Tradierung, Funktionsweise und meistenteils auch der formalen und inhaltlichen Unterschiede nicht gerechtfertigt ist. Trotz der fast einhelligen fiktionalen Kennzeichung wurde allerdings zumeist gleichzeitig angenommen, dass die fiktionalen *narû*s von ihrem Publikum wie authentische *narû*s rezipiert wurden. Sie wurden nach dieser Ansicht uneingeschränkt für „wahr“ gehalten. Ob dieses Modell der vergangenen Textwahrnehmung den literarischen Funktionen der Texte gemäß ist und mit Fiktionalität bezeichnet werden sollte, ein Begriff, der damit ganz der kritischen Bewertung aus heutiger Perspektive verhaftet bliebe und im Horizont der altorientalischen Rezeption keine Referenz besäße, ist eine Kernfrage, die im nächsten Kapitel zu beantworten versucht wird.

[92] Vgl. oben S. 109 mit Anm. 37.

Kapitel 6

Literarische Fiktionalität im Alten Orient

Wenn im vorhergehenden Kapitel festgestellt wurde, dass in der assyriologischen Diskussion um die Textgruppe fingierter Königsinschriften das Fingiertsein selbst als ihr zentrales Merkmal ausgemacht wird, ist damit noch nichts über die literarischen Funktionen ausgesagt, die mit diesem Merkmal verbunden sind. Das Fingiertsein der Texte bezieht sich zunächst allein auf ihre Nicht-Authentizität: Die Werke geben vor, Auftragsarbeiten der in ihnen genannten Könige zu sein, wurden stattdessen aber von Autoren verfasst, die entweder im Auftrag anderer Autoritäten (späterer Könige, des Tempels) oder in eigener Initiative handelten. Obwohl fingierte Inschriften also alle mit demselben „Kunstgriff" operieren und sich die autoritäre Kraft der Inschrift zunutze machen, das verbürgte königliche Wort zu repräsentieren, wurden mit ihnen doch ganz verschiedengestaltige Werke geschaffen, für die unterschiedliche Wirkungsweisen bei ihrem antiken Publikum zu rekonstruieren sind. Zwei Pole sind unter diesem Blickwinkel erkennbar, zu denen sich die Werke gruppieren – wobei einzuräumen ist, dass die Zuordnung der Texte zu dem einen oder anderen Pol nicht immer zweifelsfrei gelingt.

Bei der ersten Gruppe von Texten beabsichtigten die Autoren, ein wahrhaftig erscheinendes Dokument zu erstellen, um die Autorität der alten königlichen Inschriften auch politisch zu nutzen. Diese Gruppe von Texten bezeichne ich im Folgenden als „fingierte Inschriften". In ihnen geht es zumeist um die Verfechtung vermeintlicher oder tatsächlicher Rechtsansprüche des Tempels gegenüber dem Königshof; inhaltlich dominieren lange Auflistungen von Land- und Kultzuweisungen des pseudonymen Königs gegenüber einer bestimmten Gottheit und ihrem Tempel. Die Texte bemühen sich, ihre Täuschungsabsicht nicht erkennbar zu machen, indem sie die formalen und stilistischen Merkmale authentischer Inschriften zu kopieren versuchen. Das ist mitunter so gut gelungen, dass selbst die moderne Forschung den einen oder anderen Text für authentisch gehalten hat. Für praktisch alle diese Texte ist der Umfang ihrer fingierten Anteile, die Frage also, ob ihnen bei der Komposition passagenweise authentische Inschriften zugrundelagen, umstritten.

Die zweite Gruppe von Texten verfolgt offenbar andere Ausdrucksziele. In ihr ist der Versuch, sich als authentische Inschrift auszugeben, aufs Ganze gesehen schwächer ausgeprägt, obgleich auch sie überwiegend den sprachlichen Stil der Inschriften imitieren. Im Vergleich zu den originalen Inschriften finden sich jedoch genügend formale und darstellerische Brüche, die ihr Fingiertsein mehr oder minder offen anzeigen – mindestens für den modernen Forscher. Die Protagonisten der Texte sind fast ausnahmslos die im historischen Bewusstsein hochgeachteten Sagenkönige Sargon und Narām-Sîn; der Inhalt ist überwiegend narrativ und thematisiert das richtige, im Einklang mit einer heroischen Weltsicht oder göttlichen Ordnung stehende politische Handeln des Herrschers. Dementsprechend scheinen diese Werke auch nicht ein handfestes politisches Ziel wie die Texte der ersten Gruppe zu verfolgen, sondern haben vielmehr die exemplarisch interpretierende Darstellung einer glorreichen Vergangenheit im Blick. Diese Gruppe von Texten möchte ich die „fiktionalen Inschriften" oder „fiktionalen *narû*s" nennen. Beide Gruppen fasse ich unter der Bezeichnung „pseudepigraphische Inschriften" zusammen.

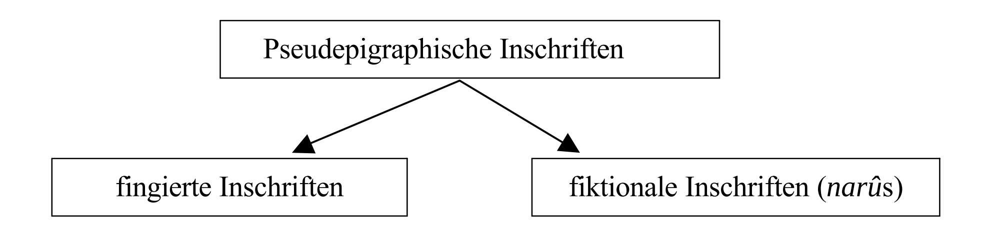


Fig. 2: Schema der pseudepigraphischen Inschriften

Die Distinktion „fingiert" *versus* „fiktional" mag auf den ersten Blick als unbefriedigend erscheinen, da sie scheinbar zwei Synonyme miteinander korreliert. Sie bezieht jedoch ihre Berechtigung aus der Literaturwissenschaft, die „das Fiktionale" im literarischen Text theoretisiert hat und in spezifischer Weise beschreibt. Der literaturwissenschaftliche Fiktionalitätsbegriff lässt sich mit erheblichen Anpassungen an die antike Rezeptionssituation auch auf den alten Orient und die zweite Gruppe pseudepigraphischer Inschriften anwenden. Zugleich macht er einen Begriff für die erste Gruppe von Texten notwendig, die ihre Täuschungsabsicht möglichst verhüllen und zugleich kaum literarische Identifikation oder ästhetischen Genuss anbieten. Da Dokumente und Urkunden nicht dem Feld dessen zugehören, was das neuzeitliche Verständnis als „Literatur" erachtet, hat die Literaturwissenschaft auch keinen Begriff für das Fälschen von Dokumenten entwickelt, der sich gegen das Fiktionale absetzte. Mein

Begriff des „Fingiertseins“ ist daher ein Versuch, das bloße Vortäuschen gegen das mit spezifischen Funktionen besetzte literarische Fiktionalisieren abzusetzen. Dass diese Unterscheidung nicht nur der modernen Literaturwissenschaft geschuldet, sondern für das angemessene Verständnis der pseudepigraphischen Inschriften unerlässlich ist, wird im Anschluss an die Diskussion literaturwissenschaftlicher Fiktionalitätsbegriffe gezeigt werden.

6.1. Das Fiktionale in Philosophie und Literaturwissenschaft

Der Begriff der Fiktion ist in lebenspraktischer Anschauung und umgangssprachlicher Redeweise als das Nicht-Reale bestimmt. In diesem Sinne kann der Begriff auf die verschiedensten Sachverhalte in der äußeren und inneren Lebenswelt des Menschen bezogen werden. Die Bestimmung der Fiktion hängt somit letzten Endes von der Bestimmung dessen ab, was als „Realität“ anzusehen sei. Damit aber ist die zentrale erkenntnistheoretische Frage schlechthin aufgeworfen, die die abendländische Philosophie seit ihren Anfängen in der griechischen Antike beschäftigt hat. Dabei war bis in die jüngste Neuzeit hinein das Bemühen darauf gerichtet, das Reale oder „Wahre“ auf einer universalen Letztfundierung zu gründen.[1]

Das Reale wurde im Göttlichen wie in der menschlichen Erkenntnis gesucht; führte der Wahrheitsanspruch Gottes in der mittelalterlichen Scholastik bisweilen zu einer Fiktionalisierung der irdischen, unmittelbar vor Augen stehenden Welt, bedeutete die Favorisierung der menschlichen Erkenntnis als Ort des Realen seit der Renaissance eine zunehmende Fiktionalisierung theologischer Erklärungsmodelle. Die Erfindung des Teleskops im Jahre 1608, das die menschliche Wahrnehmung um ungeahnte Bezirke erweiterte, führte in der Erkenntnistheorie zu einem fundamentalen Zweifel an der Adäquatheit menschlicher Wahrnehmung und damit an der grundsätzlichen Möglichkeit umfassender, „wahrer“ Erkenntnis überhaupt. Die fortschreitende Reflexion dieses Problems, der Niedergang des Empirismus und die Entdeckung der Relativität jeder naturwissenschaftlichen Beobachtung ließ in der Philosophie sukzessive immer weitere Bereiche der Welt und ihrer Wahrnehmung als Fiktion oder zumindest als nur trügerische, durch nichts verbürgte Realität erscheinen, bis der Gedanke an Letztfundierungen des Realen und des Fiktiven ganz aufgegeben und durch relationale Modelle ersetzt wurde.

---

[1] Eine detaillierte Kritik der Stationen des philosophischen Diskurses zur „thematisierten Fiktion“ seit Sir Francis Bacon (1561–1626) liefert W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 158–291.

6.1.1. Vaihingers „Philosophie des Als Ob“

Ein später Vertreter positivistischer Denkmodelle zum Verhältnis von Realität und Fiktion ist die „Philosophie des Als Ob“ von Hans Vaihinger.[2] Während die Grundlage dieser Philosophie noch die Spaltung der gegebenen Welt in Subjekt und Objekt ist, führt in ihr die übermächtig gewordene Erkenntnisskepsis zum Rückzug des Realen in die Sensitivität der Kreatur: „Wirklich ist nur das Empfundene, das in der Wahrnehmung uns Entgegentretende, sei es innerer oder äußerer Natur“.[3] Der einzig gewissen Realität der Empfindungen, die durch Wahrnehmungseindrücke angeregt werden, steht eine erkenntnistheoretisch uneinholbar gewordene „unmittelbare Wirklichkeit“ entgegen, die weitgehend gestaltlos geworden, wenn nicht gar zur Kontingenz verschwommen ist. Die „unmittelbare Wirklichkeit“ fungiert zwar als äußerer Anstoß der differenzierten Empfindungen bzw. Wahrnehmungseindrücke, diese aber werden von der menschlichen Psyche bereits im Wahrnehmungsprozess bearbeitet und nach ererbten und erlernten Erfahrungen, „abgelagertem Wissen“,[4] mit Vorstellungen überzogen – sie werden interpretiert. Ohne ihre Bearbeitung wäre keine Orientierung und kein Bewusstsein über wahrgenommene Zustände und Prozesse möglich. Der rudimentäre Rest letztfundierter Realität, die „unmittelbare Wirklichkeit“ und die durch sie affizierten „Empfindungen“, ist im Vaihingerschen Modell grundsätzlich nur vermittelt erfahrbar; er wird zwangsläufig überlagert von den psychischen Konstrukten, in die sich die unmittelbare Wirklichkeit übersetzt und die sich dem Menschen dann als Welt darstellen. Die Bearbeitung der Empfindungen gestaltet sich dabei als ein Zurechtmachen, das dazu dient, die unerschließbare Realität für verschiedentliche Zwecke verfügbar zu machen. Im entwicklungsgeschichtlichen Prozess des Geistes beurteilen sich die Vorstellungen daher nicht nach abstrakten Wahrheitsprädikaten, sondern allein nach ihrem operationalen Erfolg: Sind sie zielführend, wird ihnen erst in zweiter Instanz „Wahrheit“ zuerkannt.

Vaihinger unterscheidet drei Status, in denen die psychischen Konstrukte, die die Wahrnehmung der Welt konstituieren, erscheinen können: Dogma, Hypothese und Fiktion. Im Dogma ist die Vorstellung mit der Realität identifiziert, sie wird als Wahrheit begriffen. Die als Hypothese aufgefasste Vorstellung ist lediglich eine Annahme, deren Wahrheit noch verifiziert werden muss. Ihr operatives Potential fußt auf ihrer Verbindung mit der dogmatischen Vorstellung, deren noch ungeschützte Extension sie ist und die ihr damit als Grundlage dient. Ist sie

---

[2] Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (Leipzig 1911), ausführlich diskutiert von W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 226–261.

[3] H. Vaihinger, *ibid.* 186, zitiert nach W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 230.

[4] W. Iser, *ibid.* 232.

widerlegt, und das bedeutet: erweist sie sich logisch als nicht zielführend, die operable Erklärung der Welt zu vervollständigen, verliert sie jegliche Bedeutsamkeit. Die Fiktion dagegen ist in der Auffassung von Dogma und Hypothese radikal geschieden, indem sie durch das Bewusstsein gekennzeichnet ist, definitiv „nicht wahr" zu sein. Jedoch soll sie nicht wie eine falsche Hypothese verworfen, sondern so imaginiert werden, *als ob* sie wahr wäre und damit eine gültige Strukturierung der Realität darstellte. Sie ist, wie Vaihinger prägnant formuliert, „das Bewusstfalsche".[5]

Wie ist die selbsttäuschende Imagination „als Realität" bei gleichzeitigem Wissen um ihre Fiktivität möglich? Die Voraussetzung dafür liegt in dem Umstand, dass die Fiktivität einer Vorstellung nichts in sie Eingeschriebenes, formal Identifizierbares darstellt. Vielmehr sind die dogmatische Setzung, die hypothetische Fortschreibung dieser Setzung und die radikal von ihr abgesetzte Fiktion psychisch prinzipiell alle in gleicher Art und Weise erstellt. Wäre es anders, so wäre die Fiktion, die sich ganz bewusst in täuschender Absicht als Wahrheit ausgibt – die Lüge – nicht möglich. Allein die Einstellung des Bewusstseins zur imaginierten Vorstellung entscheidet, als was sie verstanden werden soll. In der menschlichen Psyche konstituieren sich zunächst sämtliche Erscheinungen als gegeben und damit als „wahr". Erst im Abgleich mit einem bestehenden Erfahrungsschatz, mit späteren, in Widerspruch stehenden Wahrnehmungen oder mit kulturell vorgegebenen formalen „Fiktionssignalen" (z. B. Gattungsmerkmale) werden sie danach beurteilt, ob sie als intersubjektiv wahr zu gelten haben oder nicht. Wird die Imagination von dem Bewusstsein begleitet, eine Fiktion wahrzunehmen, stellt sich dieser Prozess als ein Oszillieren zwischen der Realität des Imaginierten und dem Bewussthalten ihres fiktiven Status dar. Das Urteil über den Status einer imaginierten Vorstellung hat Auswirkungen auf ihre Verarbeitung und ihre gesellschaftliche Relevanz – allein in dieser Hinsicht ist es von Belang. Als Fiktion eröffnet die Vorstellung die Möglichkeit der Überschreitung dessen, was als bestehend vorausgesetzt (Dogma) oder angenommen (Hypothese) wird. Die Zwecke, zu denen die Fiktion eingesetzt wird, können dabei sehr unterschiedlich sein und brauchen durchaus nicht immer auf eine fortschrittliche Neu- oder Andererfahrung des Menschen zugunsten einer gesteigerten humanen Integrität gerichtet zu sein – eine Auffassung, die in der Literaturwissenschaft bisweilen zu einseitig akzentuiert wird. Im Gegenteil: Neben Fiktionen, die dogmatisierte Grenzen als bewusste Probierbewegung überschreiten, stehen in der Geschichte der Künste überaus zahlreiche Werke, die das Selbst durch fiktionale Imaginationen entgrenzen, um durch das imaginative Perpetuieren und Internalisieren vorhandener oder favorisierter Verhaltensmuster bestehende politische und gesellschaftliche Verhältnisse zu stabilisieren oder aber durch das Angebot einer eskapistischen Ven-

[5] H. Vaihinger, *ibid.* XII.

tilwirkung dieselben von gesellschaftlichem Druck zu entlasten. Der gesellschaftsverändernde Impetus ist eine moderne Forderung an die Kunst, die nicht ohne Weiteres zum universalen Maßstab der Künste anderer Epochen und Kulturen erhoben werden kann. Grundlegend aber bleibt festzuhalten, dass die Fiktion die Chance birgt, dem imaginativen Erleben Welten zu eröffnen, die in der alltäglichen Wirklichkeitserfahrung als nicht gültige oder nicht zugängliche ausgeklammert sind. Die von ihr ermöglichten Erfahrungen bleiben dabei zunächst ungefährlich, da sie keine unmittelbaren, in das eigene Leben eingreifende Konsequenzen zeitigen. Gleichwohl vermögen sie, die eigene Lebenswelt neu zu perspektivieren, zu hinterfragen und so zu veränderten Verhaltensweisen zu führen.

Dieses funktionale Potential der Fiktion, das in die Dogmen der eigenen Wirklichkeit einzugreifen vermag, ist es denn auch, das Vaihinger durch sein Gesetz von der „Ideenverschiebung" in seine Philosophie des Als Ob eingeholt hat. Nach diesem „Gesetz" können die Vorstellungen (Ideen) zwischen den drei verschiedenen Status vagieren. Führen festgefügte Dogmen in einer sich wandelnden und letztlich unbegreifbar bleibenden Welt zu stärker werdenden Widersprüchen oder Fehlbeträgen in der Erklärungsleistung, decken Fiktionen die defizitären „Rückansichten" der Dogmen auf, indem sie dieselben imaginativ überschreiten und perspektivieren. Ergibt die Fiktion auf diesem Wege eine neue, erfolgreiche Erklärung, führen „Rückbildungstendenzen" dazu, die fiktional erstellte neue Erklärung zu substantialisieren und die Erinnerung an ihre Fiktivität zu löschen. Auf diesem Wege kann eine Fiktion zu einem neuen Dogma erstarren, das das alte ersetzt.[6]

[6] Das Modell der „Ideenverschiebung", das bei Vaihinger zugleich als Mechanismus der Ideenbildung begriffen wird, ist ausführlich bei W. Iser, *ibid.* 233–239 dargestellt. Die Hypothese nimmt in diesem Modell einen ähnlichen Ort wie die Fiktion ein, allerdings mit dem gravierenden Unterschied, dass sie dem überkommenen dogmatischen Modell verpflichtet bleibt, welches sie zu ergänzen oder umzustrukturieren trachtet – die grundsätzliche Korrespondenz dieses oder des von ihr gesetzten Modells mit der „unmittelbaren Wirklichkeit" wird in ihr nicht geleugnet. Dagegen führt bei Vaihinger erst eine tiefgreifendere Kritik der Lebenswelt zur bewusstfalschen Fiktion, die den verdinglichten Status der dogmatischen Vorstellung selbst erkennt und sie mit zielgerichteter Absicht durch Vorstellungen ersetzt, in denen die Dogmen nur noch Zitate mit gewandelter Funktion darstellen. Gelingt der Fiktion die Lösung eines vom Dogma hinterlassenen Problems, führt der anthropologisch verankerte Drang, das Erreichte abzusichern, zum „Rückbildungsprozess": die Fiktion schlägt in ein neues Dogma um (vgl. W. Iser, *ibid.* 236–238). Eine interessante Ergänzung zum Status der Hypothese zwischen Dogma und Fiktion ergibt sich aus der begriffsgeschichtlichen Perspektive, die H. R. Jauß in seiner Skizze der „Genese der Scheidung von Fiktion und Realität" in der abendländischen Literatur entfaltet hat (*Ästhet. Erfahrung u. literar. Hermeneutik*, 294–303). Er verweist darauf, dass die bereits von Aristoteles verwendete Kategorie des Wahrscheinlichen – des *verisimile* bei Cicero – eine Mittlerrolle zwischen Fiktion und

Vaihingers Verdienst ist es, das Charakteristikum der Fiktion, imaginativ in die reale Lebenswelt des Menschen einwirken zu können, als ihre wesentliche Leistung in den Mittelpunkt gerückt zu haben. Das „Als ob" der Fiktion ist Vaihinger ein Modus der Bearbeitung der dogmatischen Wirklichkeit, der notwendig ist, weil die Wirklichkeit nur von einem von ihr abgelösten Ort aus neu organisiert werden kann. Hierin liegt die anthropologische Rechtfertigung der Fiktion, ihre „praktische Wahrheit",[7] nicht aber ihre Fundierung. Der „zur Opposition versteinerte Gegensatz von Fiktion und Wirklichkeit"[8] scheint damit tatsächlich zugunsten eines funktionalen Bestimmungsverhältnis aufgebrochen zu sein. Vaihingers Lokalisierung des Begriffs des Wahren bzw. der Realität im von der Psyche selbst erzeugten Dogma bedingte eine grundsätzliche Relativierung des Wahren, das nur noch rudimentär und uneinholbar letztfundiert ist.[9] Diese Relativierung, die die vorgestellte Realität letztlich aus Fiktionen entspringen lässt, bedeutete zwar eine erhebliche Positivierung der Fiktion und führte zu der gegenüber dem Dogma völlig zu Recht vorgenommenen Kennzeichnung der Fiktion als das Bewusstfalsche – eine Fiktion muss „wissbar" sein, um als solche bezeichnet zu werden –, eröffnete allerdings das Problem, dass die Panfiktionalisierung der Welt, die sie hervorbringt, letzten Endes in eine Auflösung des Fiktionsbegriffs selbst umzuschlagen droht.[10] Vaihingers Philosophie hat die übermächtig gewordene Erkenntnisskepsis zu Ende geführt, indem sie das grundlegende Unvermögen fundierter Erkenntnis eingesteht und nur die eine Gewissheit zulässt, dass eine objektive Welt existiert und die eigenen Empfindungen auf sie reagieren. Zurück bleibt der alle Vorstellungen durchschlagende Verdacht, dass sämtliche Erscheinungen der psychisch wahrgenommenen Welt letztlich trügerisch, „fiktional" sind.

Wahrheit ausfüllte, indem mit ihr sowohl das in einer Fiktion mögliche positive Aufscheinen des Wahren als auch den negativ besetzten bloßen Anschein, das Trugbild des Wahren, bezeichnet werden konnte. Die sich gegen religiöse Anfeindungen durchsetzende Hochschätzung des Wahrscheinlichen an der fiktionalen Kunst, die im Mittelalter in der Forderung an die weltliche Dichtung nach einem im christlichen Glauben wurzelnden *sensus moralis* wiederkehrt, ermöglichte somit die Sanktionierung der Fiktion über ihre Anbindung an eine höhere Wahrheit.

[7] Vgl. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 258.

[8] W. Iser in ders. (Hrsg.), *Poetik und Hermeneutik* 10 (1983), 555.

[9] Hierin ergibt sich ein wesentlicher Berührungspunkt mit Nietzsche, dem der Schein das fundierende Prinzip der Welt gewesen ist; vgl. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 257 f.

[10] Das von Philosophie und Theologie hervorgetriebene Problem der „Fiktionalisierung der Wirklichkeit" wird in der Literaturwissenschaft und insbesondere der in ihr geführten Fiktionalitätsdebatte vielfältig gesehen und artikuliert, wie zahlreiche Beiträge im von W. Iser herausgegebenen Sammelband *Funktionen des Fiktiven* (*Poetik und Hermeneutik* 10, 1983) aufzeigen.

6.1.2. Goodmans „Weisen der Welterzeugung“

Diesem Problem begegnete Nelson Goodman in seinem Buch *Ways of Worldmaking*,[11] in dem er den höheren Gültigkeitsanspruch eines substantialisierten „realen“ Weltentwurfs gegenüber „fiktiver“ Weltentwürfe bzw. den Widerspruch zwischen Dogma und Fiktion ganz abschaffte und durch ein vollständig relationales Modell ersetzte, das ohne einen letztfundierten Realitätsrest auskommt. Grundlage seines Modells ist die Ablösung der noch bei Vaihinger durchgehaltenen subjektivistischen Perspektive des nach Erkenntnis strebenden Menschen, dem eine uneinholbare Wirklichkeit gegenübersteht, zugunsten der konstruktivistischen Darstellung psychologischer „Weisen der Welterzeugung“. Statt von der Subjekt/Objekt-Kluft ist das Modell von einer objektiven Pluralität verschiedener Symbolsysteme gekennzeichnet, die jeweils eigene Welten konstituieren. Goodman benennt als Beispiele die Wissenschaften, die Philosophie, die Künste, die Wahrnehmung und die alltägliche Rede, die allesamt verschiedene Symbolsysteme darstellen.[12] Damit lässt sich Goodmans „Viele-Welten-Modell“ unmittelbar an das in den Dreißigerjahren von dem Wissenssoziologen A. Schütz entwickelte Modell der „Subsinnwelten“ anschließen.[13] H. R. Jauß hat das Modell der „Subsinnwelten“ wie folgt umrissen:

> Die gemeinsame intersubjektive alltägliche Lebenswelt läßt sich nach dieser Theorie in verschiedenen Wirklichkeitsordnungen erfassen, in die sich die subjektive Erfahrung der Wirklichkeit in allen Gesellschaften gliedert. Solche Subsinnwelten – wie die „Welt“ der Religion, der Wissenschaft, der Phantasie, des Traums – konstituieren sich also nicht durch objektiv verschiedene Gegenstandsbereiche, sondern durch den verschiedenen Sinn, den dieselbe Realität erlangen kann, wenn sie in religiöser, theoretischer, ästhetischer oder noch anderer Einstellung erfahren wird. Subsinnwelten haben die Struktur geschlossener, in sich geschichteter Sinngebiete, was vor allem besagt: „alle Erfahrungen, die zu einem geschlossenen Sinngebiet gehören, weisen einen besonderen Erlebnis- bzw. Erkenntnisstil auf; mit Bezug auf diesen Stil sind sie untereinander einstimmig und miteinander verträglich“. (*Ästhet. Erfahrung u. literar. Hermeneutik*, 203; Zitat aus Schütz/Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, 43).

Sowohl bei Goodman wie bei Schütz und Luckmann genießt keines der verschiedenen Symbolsysteme einen priviligierten Status; sie sind alle gleichermaßen „real“, da sie schlichtweg vorhanden sind. Für Goodman ist die Kennzeichnung einer Welt als real, möglich oder irreal/fiktiv immer von einem

---

[11] N. Goodman, *Ways of Worldmaking* (Hassocks 1978), deutsch *Weisen der Welterzeugung* , übers. von Max Looser (Frankfurt/M. 1984), diskutiert von W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 261–282.

[12] N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, 10.

[13] A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*; seine Theorie wurde fortgeführt von T. Luckmann in A. Schütz / T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (1975).

normativen Standard der Beurteilung verursacht – worin Vaihingers Bestimmung der als Realität begriffenen Vorstellung als Dogma wiederkehrt. Entgegen Vaihingers Auffassung gibt es jedoch für Goodman keine uneinholbare „unmittelbare Wirklichkeit", die den Empfindungen und der die Vorstellungen von der Welt produzierenden Psyche voraus wäre. Das Reale lässt sich für Goodman ebensowenig in irgendeiner der verschiedenen Weltversionen verankern. „Vollständige Reduzierbarkeit [des Realen] einzig auf die Physik oder eine andere Einzelversion zu verlangen, heißt auf fast alle anderen Versionen zu verzichten".[14]

Die verschiedenen Weltversionen sind allesamt gleichermaßen wirklich und aktuell. Neue Weltversionen entstehen nicht in einem transzendentalen Raum außerhalb von Welten, den es nach Goodmans nominalistischer Position nicht geben kann, sondern durch das Dekomponieren und Neustrukturieren vorhandener Welten: „Das Erschaffen ist ein Umschaffen".[15] Als systematisierter, von seiner normativen Verwendung abgelöster Begriff kann die Fiktion bei Goodman nur noch an der Umschlagstelle zwischen einer dekomponierten und neu komponierten Welt sinnvoll werden – sie ist die Differenz und zugleich die verbindende Relation zwischen zwei Weltversionen, von denen die eine aus der anderen umgeschaffen wurde. Die Fiktion wird zur notwendigen Bedingung und „Weise" (*way*) der Welterzeugung. Da die Welten alle real (faktisch) sind, die Fiktionen als „Weisen der Welterzeugung" hingegen nicht die Sache selbst, sondern nur die *modi operandi* ihrer Erstellung verkörpern, nannte Goodman in einer prägnanten Formel das Resultat dieses Prozesses "fact from fiction". Wenn das Beziehungsgeflecht, das eine Weltversion in eine andere umschafft, fiktiv ist, das Resultat gleichwohl aber eine faktische Welt darstellt, so ergibt sich hierin ein weiterer Berührungspunkt zu Vaihingers Theorie, in der das Prinzip der Ideenverschiebung über „Rückbildungsprozesse" Realitäten aus Fiktionen erzeugt.

Goodmans fiktionale Modi der Welterzeugung umfassen die Kategorien des Gewichtens, des Tilgens, des Ergänzens und des Ordnens dekomponierter Elemente einer oder verschiedener Welten. Trotz dieser Exemplifikation der Weisen der Welterzeugung bleiben dieselben enigmatisch, da sie als Wirksamkeiten zwar ablesbar und somit vorhanden, gleichwohl nicht als Faktum bestimmbar sein sollen, schließlich aber auch an keinem transzendentalen Ort außerhalb einer faktischen Welt angesiedelt werden dürfen, wo sie unweigerlich ihr Substrat fänden. Insofern bilden sie einen irrationalen Rest in Goodmans Modell. Agens der Welterzeugung ist bei Goodman – es könnte schwerlich

---

[14] N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, 17; vgl. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 264.

[15] N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, 19.

anders sein – das Subjekt.[16] Wenn das Subjekt gewichtet, tilgt, ergänzt und ordnet und auf diesem Wege Welten umschafft, stellt sich das Fiktionale letztlich als die sowohl einem faktischen als auch einem transzendentalen Ort enthobene Kreativität oder Inspiration dar, die in ihren Produkten zwar zu beobachten, durch nichts jedoch zu erklären ist. So behält W. Iser wohl Recht, wenn er in Goodmans Formel "fact from fiction" den Zusammenfall des Gegensatzes von Fiktion und Wirklichkeit konstatiert.[17] Das Verschwinden dieses Gegensatzes ist jedoch um die Verflüchtigung des Fiktionsbegriffs in die Irrationalität erkauft, die stattfinden muss, will man an ihm als objektivierten Begriff festhalten.

6.1.3. Die Fiktion als generell relationaler Begriff

Wenn der Mensch eine ihm entgegentretende andere Welt als fiktiv beurteilt, so ist die notwendige Voraussetzung dafür, dass er seine eigene Welt (die sich in aller Regel aus einer ganzen Schar verschiedener „Subsinnwelten“ zusammensetzt) allein als real ansieht und sich ihm die fremde Welt zum Teil oder vollständig als falsifiziert darstellt. Verlässt man also die konstruktivistische Vogelperspektive zugunsten einer Sicht der Dinge aus einer der vielen koexistenten Welten oder Subsinnwelten heraus, stellt sich die Fiktion unabhängig von substratischen Postulaten, wie Vaihinger sie noch für unverzichtbar hielt, oder irrationalen Anteilen, wie sie bei Goodman aus dem System der Subsinnwelten herausfallen, immer als ein Produkt der Reflexion dar. Das analytisch kaum greifbare Mysterium der Kreativität, die Welten zu fiktiven Welten umbildet, bleibt in dieser Perspektive zwar erhalten. Anerkennt man jedoch diesen blinden Fleck der Theorie, werden irrationale Kategorien für das Verstehen der Fiktion verzichtbar. Stattdessen werden Realität und Fiktion als *relationale Begriffe* in einem Wechselspiel unterschiedlichster Subsinnwelten wieder distinktiv anwendbar, ohne eine letztfundierte Realität zur Grundlage ihrer Verwendung zu machen. Es bedarf dabei freilich stets der Indizierung beider Begriffe: Für wen und in welchem Verstehenshorizont, d. h. welcher Subsinnwelt sollen sie jeweils in Anschlag gebracht werden?

Hinsichtlich der begrifflichen Indizierung sollten philosophische und literaturwissenschaftliche Modelle, die mit dem Fiktionsbegriff operieren, zum Teil ergänzt werden. So ist das in der Fiktionalitätsdebatte zu großen Ehren gelangte Modell der "concord-fictions" von F. Kermode, mit denen die „kardinalen Unverfügbarkeiten“ von Anfang und Ende des menschlichen Lebens und des Kosmos als Ganzem mythisch besetzt werden, natürlich ein kritischer Begriff des modernen Theoretikers, der, ausgehend von seinem aufgeklärten Verstehenshorizont, die mythischen Setzungen religiöser Subsinnwelten als Fiktionen

[16] Vgl. N. Goodman, *ibid.* 121.
[17] Vgl. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 270.

begreift. Insbesondere für zeitlich ferner liegende religiöse Subsinnwelten, über die keinerlei zeitgenössische kritische Reflexion überliefert ist, ist jedoch wohl mit Recht davon auszugehen, dass ihre "concord-fictions" von ihren Trägern und Teilhabenden ungeteilten Glauben erfuhren und somit nicht in Frage stehende Wahrheiten vermittelten.

Bereits im Zusammenhang mit Vaihingers Gesetz der Ideenverschiebung ist festgestellt worden, dass sich Imaginationen psychisch grundsätzlich gleichartig konstituieren und das Zuerkennen von Realitätsprädikaten erst in einer zweiten Stufe der Verarbeitung erfolgt. Nun ist hier eine gewichtige Einschränkung zu machen. So ist davon auszugehen, dass bei Abbildern und Eindrücken, die die organische Sinneswahrnehmung des Menschen sensitiv affiziert (Vaihingers „Empfindungen"), die „wahrhaftige" Auffassung als eine nicht in Frage stehende Realität durch biologische Dispositionen des Gehirns derart internalisiert ist, dass erst die frappante Sinnestäuschung, die erkrankte Psyche oder die kritische Reflexion des Geistes die Wahrhaftigkeit jener elementaren Sinneswahrnehmungen zum Teil oder grundsätzlich in Frage zu stellen vermag. Der organische Apparat der Sinneswahrnehmung, der das Gehirn und offenbar auch dessen evolutiv vererbte Modi der Wahrnehmungsverarbeitung, die Art und Weise der psychischen Repräsentation, mitumfasst, ist in hohem Maße genetisch festgelegt und somit als anthropologische Universalie anzusehen. Die organische Sinneswahrnehmung ist dem Gehirn zunächst immer fraglos wahr und Grundlage der subjektiven Integrität. Mit den Worten Jerome Bruners: „Im Zustand der Unreflektiertheit sind wir alle Naive Realisten und glauben nicht nur fest daran, dass wir selbst wissen, was ‚da draußen' ist, sondern dass es für andere ebenso da ist."[18]

Die „kardinalen Unverfügbarkeiten" des Lebens gehören auf der anderen Seite gewiss nicht zu jenen biologisch verinnerlichten Wahrheiten des Menschengeschlechts, weshalb Kermode sie also auch mit einigem Recht als "fictions" bezeichnete. Ein klares Indiz dafür ist, dass jede Kultur und Religion diese der organischen Sinneswahrnehmung und evolutiv verfestigten Interpretation entzogenen Bereiche der psychischen Erfahrung mit jeweils anderen Bildern und Vorstellungen besetzt.

Das Problem ist jedoch, dass zwischen den Polen der „reinen" Sinneswahrnehmungen und „kardinalen" Unverfügbarkeiten die ganze Vielfalt der menschlichen Existenz eingespannt ist, die sich kaum je als ein in klaren Grenzen gegliedertes Feld von Wahrheiten und Fiktionen einteilt. Die Urteile über die verschiedensten Bereiche und Sachverhalte des menschlichen Lebens und der Gesellschaft sind, wie die Fiktionalitätsdebatte einhellig in Rechnung stellt, einem ständigen Wandel unterworfen. Die Verortung des Realitätsbegriffs in der

[18] J. Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge/Mass. 1986), 64 f., zitiert und übersetzt von W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 267.

reinen Sinneswahrnehmung würde somit keine klaren Grenzen zum Fiktiven erzeugen, wie Vaihinger bereits gezeigt hat – wo endet die anthropologisch determinierte „unmittelbare Empfindung", wo beginnt der kulturell oder individuell überformte psychische Prozess der Bearbeitung? –, sondern stattdessen das Reale substantialisieren und vom kritischen Urteil des historisch verorteten Menschen ablösen. Eine solche empiristische Position wäre überdies kaum in der Lage, die ungeheure Vielfalt der Verwendung des Fiktionsbegriffs, der allererst ein relationaler Begriff ist, zu berücksichtigen.

Für die begriffliche Klärung der Fiktion ist man somit auf die generelle Ungeschiedenheit der Imagination zurückverwiesen, die erst sekundär als real oder fiktiv beurteilt wird. Wie verorten oder relativieren sich unter dieser Voraussetzung dann aber die in Philosophie und Literaturwissenschaft vielfältig aufgezeigten „Funktionen des Fiktiven"?

6.1.4. W. Isers literarische Anthropologie des Fiktiven

Die Funktionen des Fiktiven selbst konsequent in den Mittelpunkt der Charakterisierung literarischer Fiktionalität zu rücken, hat sich vor allem W. Iser bemüht.[19] Nach Iser ist die Frage nicht, was Fiktionen *sind* – eine Frage, bei der am Ende doch nur der vorab gesetzte Bezugsrahmen darüber verfügt, wie sich die Realitäts- und Fiktionsprädikate verteilen, ohne dabei zur Erhellung des Fiktiven wesentlich beizutragen – ; vielmehr ist allein das, was Fiktionen *leisten*, für die theoretische Bestimmung des Fiktiven und seiner *ratio vivendi* bedeutsam. In den Leistungen, die Fiktionen erbringen, sieht Iser die Grundlagen einer möglichen anthropologischen Literaturtheorie, die Antwort auf die Frage also, warum es literarische Fiktionen überhaupt gibt. So deduziert Iser eine dem Menschen unverbrüchlich eingeschriebene „Fiktionsbedürftigkeit", die in der Erfahrung seiner eigenen Begrenzung wurzelt. Der Mensch gewahrt die Unbegreiflichkeit und Haltlosigkeit seiner Existenz, er erkennt seine zeitliche und soziale Beschränkung, zugleich aber ist er beständig zum Ausgleich all jener erkannten, zum Teil unüberwindlichen Defizite getrieben. Ausweg aus der Begrenzung weist die Fiktion, deren grundlegendes Charakteristikum ihre *transgressive Funktion* ist: Die Fiktion überschreitet ein Gegebenes auf ein allein imaginativ Konstituierbares hin. Damit ist sie das Mittel zur „Extension des Menschen"

---

[19] W. Iser, „Die Wirklichkeit der Fiktion – Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells", in R. Warning (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik* (München 1975), 277–324; ders., *Der Akt des Lesens – Theorie ästhetischer Wirkung* (München 1976); ders. in D. Henrich / W. Iser (Hrsg.), *Funktionen des Fiktiven* (*Poetik und Hermeneutik* 10, München 1983), 121–151, 479–485 und 497–510; ders., *Fingieren als anthropologische Dimension der Literatur* (*Konstanzer Universitätsreden* 175, Konstanz 1990); *Das Fiktive und das Imaginäre* (Frankfurt a. M., 1991).

schlechthin.[20] In seinen fiktional erstellten Imaginationen wird es dem Menschen möglich, quasi aus sich selbst herauszutreten und sich und seine Situation aus anderer Perspektive zu erleben.[21] Iser spricht daher vom „ekstatischen Charakter literarischer Fiktionalität".[22] Eines der grundlegendsten Muster fiktionaler Imagination ist die Identifikation mit dem imaginierten Erleben eines Anderen, eines kultischen, eines auf der Bühne agierenden oder nur literarischen „Helden". H. R. Jauß hat diese zentrale Funktion des Fiktiven mit der prägnanten Formel vom „Selbstgenuss im Fremdgenuss" umschrieben, denn was auch immer die Identifikation innerhalb einer Fiktion im Einzelnen bewirkt – Bewunderung eines idealen Vorbilds, tragische Erschütterung, komische Entlastung –, die Erfahrung des Fremden dient immer der Perspektivierung des eigenen Ichs.[23]

[20] Iser hat diesen Funktionszusammenhang begrifflich differenziert, indem er die Opposition vom Realen und Fiktiven zur Triade von Realem, Fiktivem und Imaginärem erweiterte. Die Fiktion gestaltet sich demnach als ein intentional organisierter Verbund ausgewählter und rekombinierter Realität, der eine Imagination zu erzeugen versucht, die kommunikativ anders nicht einholbar ist. Iser identifiziert dadurch die literarische Fiktion letzten Endes mit dem fiktionalen Text bzw. dem in ihm repräsentierten Geflecht von Relationen, in das die in den Text eingezogenen Realitäten eintreten (vgl. *Das Fiktive und das Imaginäre*, 58 f.). Isers Scheidung des Fiktiven und des Imaginären ist gewiss ein wichtiger Fortschritt in der Charakterisierung beider Begriffe, in Hinblick auf die hier verfolgte Klärung des Verhältnisses der Fiktion zum Realen jedoch nur von untergeordnetem Interesse. Insofern Vorstellungen erst in einem zweiten Schritt nach ihrer Fiktivität beurteilt werden, ergibt sich auch für den hier entwickelten Standpunkt eine grundsätzliche Trennung der Imagination vom Fiktionsbegriff.

[21] Hierin liegt kein Widerspruch zur oben getroffenen Feststellung, dass Fiktionen häufig auch eskapistischen Neigungen entsprechen, denn auch aus der unreflektierten Suspendierung der eigenen Lebenswelt ergibt sich eine Anderserfahrung des Rezipienten.

[22] *Das Fiktive und das Imaginäre*, 129 ff. Iser schreibt getrennt „ek-statischen".

[23] Jauß spricht vom „Genuss" und dem „genießenden Verstehen" des Fremden, da er die fiktionale Imagination unter der „ästhetischen Erfahrung" subsummiert, die grundsätzlich anregend bzw. lustvoll ist und auf die sich der Rezipient daher auch freiwillig einlässt. Sowohl aus der Freiwilligkeit des ästhetischen Genusses als auch aus dem Umstand, dass die Rezeption politisch nicht vollständig kontrollierbar ist, resultiert die Attraktivität der Kunst als ein Refugium, in dem persönliche Freiheit erfahren werden kann – unter Aussetzung der alltäglichen, von Zwängen getragenen Lebenswelt und in kreativer Entfaltung eigener geistiger Vermögen. In seiner Apologetik des ästhetischen Genusses (*Ästhet. Erfahrg. u. literar. Hermeneutik*, 71 ff.) zeigt Jauß auf, dass zu der älteren, heute weitgehend verblassten Wortbedeutung von „genießen" – „den Gebrauch oder Nutzen einer Sache haben" – erst ab dem 17. Jahrhundert die Bedeutung „sich einer Sache freuen" hinzutrat, indem mit dem Verb die spezifisch affektive Form der Aneignung ästhetischer Artefakte und der durch sie vermittelten Aussagen bezeichnet wurde. Dieser Entwicklung lagen Epochen voraus, in denen „Erkennen und Genießen, d. h. theoretische und ästhetische Einstellung sprachlich kaum geschieden waren" (*ibid.* 72).

Iser bestimmt die literarische Fiktion durch drei grundlegende Akte des Fingierens, die ineinander verflochten simultan operieren: die Selektion, Kombination und Selbstanzeige.[24] Dabei entsprechen Selektion und Kombination im Wesentlichen Kermodes Modi der Welterzeugung: Gewichten, Tilgen, Ergänzen und Ordnen. Durch die Selektion werden aus dem Repertoire der „Realität“, die Iser als die „außertextuelle Welt“ bestimmt,[25] Elemente ausgewählt und im literarischen Text in einer Art und Weise miteinander kombiniert, wie sie in der außertextuellen Welt nicht vorhanden ist. Es ersteht imaginativ eine Welt, in der die selektierten Realitäten aus ihrem vertrauten Sinnsystem gelöst sind, um an der imaginativen Erstellung eines anderen Sinns teilzuhaben. Die außerhalb des Textes vertrauten Sinnsysteme werden durch die Selektion und Rekombination der realen Entitäten nicht gelöscht; vielmehr bleiben sie in den realen Entitäten als Relationen erhalten, und das heißt, dass nunmehr die realen Entitäten auf die Sinnsysteme selbst verweisen, denen sie entnommen wurden. Damit machen sie allererst die Organisationsstrukturen, in denen das menschliche Leben „real“ befangen ist, ansichtig und der reflektierenden Zu- oder Umordnung zugänglich. Das Fingieren ist also bei Iser ähnlich wie bei Kermode ein kreativer Modus der Relationierung und Umstrukturierung von Wirklichkeiten, um imaginativ über dieselben hinausgreifen zu können.

Isers dritter Akt des Fingierens, die „Selbstanzeige“, wird im nächsten Abschnitt in einem umfassenderen theoretischen Rahmen diskutiert, da er zentral für die Frage ist, in welchem Sinne sich im Alten Orient von literarischer Fiktionalität sprechen lässt.

6.1.5. Das Problem des „Als Ob“ literarischer Fiktionalität

In Isers postulierter Selbstanzeige literarischer Fiktionalität markiert sich der fiktionale Diskurs selbst durch eine Reihe von „Fiktionssignalen“, die die Rezeptionshaltung prädisponieren. Eine gängig gewordene Metapher für diesen Sachverhalt ist der „fiktionale Kontrakt“ zwischen Autor und Rezipienten, der

---

Gleichwohl lassen sich analoge Konzepte des ästhetischen Genusses in theoretischen Diskursen sehr viel weiter zurück verfolgen; sie finden sich etwa in Augustins Unterscheidung zwischen Gebrauch (*uti*) und Genuss (*frui*) oder der Verteidigung der affektiven Wirkmächtigkeit der Rhetorik beim Sophisten Gorgias, schließlich in Aristoteles’ Thematisierung ästhetischen Vergnügens.

[24] Vgl. *Das Fiktive und das Imaginäre*, 24–51.

[25] *Das Fiktive und das Imaginäre*, 20 Anm. 2: „Das Reale ist für den vorliegenden Zusammenhang als die außertextuelle Welt verstanden, die als Gegebenheit dem Text vorausliegt und dessen Bezugsfelder bildet. Diese können Sinnsysteme, soziale Systeme und Weltbilder genauso sein wie etwa andere Texte, in denen eine je spezifische Organisation bzw. Interpretation von Wirklichkeit geleistet ist. Folglich bestimmt sich das Reale als die Vielfalt der Diskurse, denen die Weltzuwendung des Autors durch den Text gilt.“

sich in den Fiktionssignalen anzeigt. Als literargeschichtlich augenfälligstes Fiktionssignal führt Iser die stilistische Zugehörigkeit eines Textes zu einer bestimmten Gattung an, die im Horizont der jeweiligen literarischen Kultur durch Übereinkunft als fiktional aufgefasst wird.[26] Ein anderes Fiktionssignal ist nach R. Warning die Theaterbühne, die „das Rollenspiel seitens des Autors und seitens des Rezipienten" als Rezeptionsbedingung konstituiert.[27] Der Text entblößt seine Fiktionalität, sein „Als Ob" – worin Vaihingers „Wissbarkeit" der Fiktion wiederkehrt –, und bewirkt damit im Unterschied zu anderen Formen der Fiktion, die sich als Wahrheiten gebärden, eine wesentlich andere Rezeptionshaltung. Denn erst durch die Entblößung seines „Als Ob" wird Iser zufolge die im fiktionalen Diskurs dargestellte Welt „Gegenstand einer wie immer gearteten Inszenierung und Betrachtung", in der „alle ‚natürlichen' Einstellungen zu dieser dargestellten Welt" suspendiert werden.[28] Die Selbstanzeige der Fiktion wird somit von Iser als notwendige Voraussetzung dafür gesehen, dass der Rezipient zu einer reflektierenden bzw. perspektivierenden Distanz gegenüber den fiktionalen Identifikationsangeboten und seiner eigenen subjektiven Realität gelangen kann.

Mit dieser Ansicht steht Iser nicht allein; vielmehr hat sie sich in der Debatte um die literarische Fiktion längst zur kaum noch in Frage gestellten Grundannahme verfestigt. Zwar haben nicht wenige Teilnehmer dieser Debatte mit der Literatur des europäischen Mittelalters auch einen zeitfernen, fremd gewordenen literarhistorischen Kontext auf das Fiktionalitätsproblem hin befragt und gerade dort eine Epochenschwelle in der „Genese der Scheidung von Fiktion und Realität"[29] aufgezeigt. Die nachantiken abendländischen Neuanfänge der Bewusstwerdung literarischer Fiktionalität werden von ihnen denn auch sehr überzeugend expliziert.[30] Doch trotz des hermeneutischen Einbezugs dieser Epochenschwelle ist der Verdacht nicht unberechtigt, dass die theoretische Aufwertung der sich selbst anzeigenden Fiktion nicht allein ihrer Abgrenzung gegen dogmatisierte Vorstellungen im Sinne Vaihingers dient, sondern eben genau jenem neuzeitlichen Verständnis entspringt, das die Fiktion positiviert hat und ihr vor dem negativ aufgefassten Dogma den bevorzugten, freiheitlichen Platz einräumt – ein Verständnis, das in eben jener Epochenschwelle des Spätmittelalters seine historischen Anfänge hat und in der bürgerlichen Ästhetik des autonomen Kunstwerks seinen Gipfelpunkt erfährt. Wenn jedoch mit der anthro-

---

[26] Vgl. *ibid.* 35.
[27] Vgl. *Poetik und Hermeneutik* 10, 193; vgl. dazu unten S. 113–116.
[28] W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 37 f.
[29] H. R. Jauß, *Ästhet. Erfahrung u. literar. Hermeneutik*, 294–303; vgl. dazu unten S. 112 Anm. 38.
[30] Vgl. H. R. Jauß, *ibid.*; ders., in *Poetik und Hermeneutik* 10 (1983), 423–431 (dazu kritisch W. Gumbrecht, *ibid.* 433–440); R. Warning, *ibid.* 194–197; G. Grünkorn, *Die Fiktionalität des höfischen Romans um 1200* (1994).

pologischen Dimension der Literatur ernst gemacht und dem Menschen eine unverbrüchliche „Fiktionsbedürftigkeit“, ein immerwährendes Streben nach der „Extension“ seiner selbst, zugeschrieben werden soll, muss es zu *allen* historischen und prähistorischen Epochen diesem Bedürfnis entsprechende Kunst- und Verhaltensformen gegeben haben. Die Beschränkung der Funktionen des Fiktiven allein auf die sich selbst anzeigende Fiktion erscheint unter dieser Perspektive als wenig befriedigend. Sie resultiert aus dem begrenzten Fokus der modernen Fiktionalitätstheorien, die jenseits der mittelalterlichen Diskurse über Literatur allenfalls noch die griechisch-römische Antike visieren und zeitlich noch fernere Kunstepochen oder außereuropäische Gefilde praktisch gar nicht in den Blick nehmen. Die vor-abendländischen und frühen außereuropäischen kulturellen Lebenswelten verschwimmen jenseits dieses Fokus’ schlicht zur kontingenten, „naiven“ oder „primitiven“ Erfahrung, die keiner weiteren Theoretisierung bedarf. Dem Kulturwissenschaftler, der sich jenen Lebenswelten zuwendet, wird dagegen die theoretische Begrenzung dieses Fiktionalitätsverständnisses, das für sich in Anspruch nimmt, über anthropologischen Universalien zu operieren, sehr bald offenbar.

So gibt es im Feld der altorientalischen Literaturen zwar zahlreiche literarische Werke, die aus heutiger Sicht wie selbstangezeigte Fiktionen erscheinen, indem aus ihnen ein klares Gattungsbewusstsein abgeleitet werden kann[31] und sie ihre reflexiven, identifikatorischen Funktionen unverhüllt entfalten. Die gewiss augenfälligsten Beispiele selbstangezeigter, „bewusstfalscher“ Fiktionen sind die wenigen keilschriftlich überlieferten Schwänke, von denen „Der arme Mann von Nippur“ der bekannteste ist.[32] Es ist kaum anzunehmen, dass das damalige Publikum diesen Schwank, der ganz in der diesseitigen Lebenswelt der Babylonier angesiedelt ist und doch in so scharfem Kontrast zur gewöhnlichen Erfahrung dieser Lebenswelt steht, für einen Bericht tatsächlich stattgefundener Ereignisse gehalten hatte. Das Verlachen der vom Schelm bloßgestellten Autorität (dem böswilligen Bürgermeister) bezieht seine kathartische Energie aus einem tiefen Gerechtigkeitsempfinden – oder, mit A. Jolles, einer „naiven Moral“[33] – der sozial niedriger gestellten Zuhörer, die sich mit dem Schelm Gimil-Ninurta solidarisieren, aber eben auch aus dem Wissen darum, dass es „in der Realität“ der ungerechten Autorität keineswegs so ergeht wie in der Erzählung und der „kleine Mann“ in der Regel die ganze Härte ungerechter und böswilliger Autoritäten erdulden muss. Die märchenhafte Wunscherfüllung, die

[31] Für ein starkes Gattungsbewusstsein in Mesopotamien ist jüngst H. L. J. Vansitphout in B. Roest/H. L. J. Vanstiphout (Hrsg.), *Aspects of Genre and Type in Pre-Modern Literary Cultures* (Groningen 1999), 79–99 eingetreten.

[32] Vgl. O. R. Gurney, *AnSt* 6 (1956), 145–164; ders., *AnSt* 7 (1957), 135f.; ders., *AnSt* 8 (1958), 245; M. de J. Ellis, *JCS* 26 (1974), 88 f.; A. R. George, *Iraq* 55 (1993), 75 (mit weiterführender Literatur dort).

[33] A. Jolles, *Einfache Formen*, 238–246, besonders 240 unten.

„Der arme Mann von Nippur" seinem Publikum bietet – insbesondere unterstrichen durch die Hilfe, die der König dem armseligen Schelm zukommen lässt –, muss im Abgleich mit der realen Lebenswelt als ganz unglaublich, als Fiktion erschienen sein. Dass hier und dort naive Gemüter die Erzählung gleichwohl für wahr genommen haben könnten – der Vergleich mit Till Eulenspiegel drängt sich hier auf, der z. T. auch für historisch gehalten wurde –, kann dabei kaum als kennzeichnend für die Auffassung der gebildeteren Schichten angesehen werden, die offenbar keinen ernsthaften sozialen Sprengstoff in dem Werk erblickten und es eben deshalb auch abschreiben und verbreiten konnten.[34] Satire und die schwankartige Verkehrung der gewöhnlichen Verhältnisse gelten denn auch zu Recht als deutliche Fiktionssignale.[35]

Eine andere hervorstechende Gattung, die für selbstangezeigte Fiktionen im alten Orient in Anspruch genommen werden kann, sind die sich hochgradig zur Identifikation anbietenden Epen. In ihnen schlägt sich das ihnen zugrundeliegende Gattungsbewusstsein neben einer ganzen Reihe von stilistischen Mitteln auch ganz plakativ in preisenden Einleitungen nieder, die einen fiktiven Erzähler vorstellen; zugleich drücken sie nicht selten ihre reflexiven Funktionen ebenso plakativ in klar formulierten weisheitlichen Lehren aus.[36] Doch sind die Epen

[34] Vgl. W. von Soden, *TUAT* III/1 (1990), 174.

[35] Vgl. hierzu H. R. Jauß, *Ästhet. Erfahrung und literar. Hermeneutik*, 207–221, der das Komische gegenüber dem Lächerlichen der ästhetischen Erfahrung zuordnet, die sich ihrerseits wiederum nur in ästhetischer Distanz vollziehe (vgl. zu diesem Punkt unten S. 113 f.). W. Iser hat in seiner grundlegenden Arbeit *Das Fiktive und das Imaginäre* die Komik als Fiktionssignal nicht thematisiert; in der ägyptologischen Literaturwissenschaft ist hingegen die Ironie als deutliches Fiktionssignal von G. Moers hervorgehoben worden, vgl. *Gs. Posener* (1999), 37–52, besonders 46–48.

[36] Das fiktive Erzähler-Ich, das die Erzählung mit Wendungen wie „Ich will preisen" oder „Lasst mich erzählen (vom Helden XY)" beginnt, bedeutet allemal ein prägnantes Gattungssignal, das zu Beginn des Zuhörens oder der Lektüre die Bühne bereitet, indem es die alltägliche Einstellung aufhebt, in der der Rezipient sonst sein Tagewerk verrichtet, und durch die imaginative Konstituierung eines Erzählers auf den Inhalt des Folgenden vororientiert. Vorverstehend stellt sich der Rezipient auf eine Einstellung um, die mit Jauß vielleicht als „ästhetische" Einstellung zu bezeichnen wäre, in der er seine geistige Tätigkeit nicht auf das Handhaben alltäglicher Informationen und Realitäten, sondern das kreative Erstellen imaginärer Gestalten richtet – freiwillig und, so darf angesichts der in Epen zumeist vorhandenen poetischen Sprache und spannungsgeladenen Handlung guten Gewissens angenommen werden, in der Regel auch genussvoll. Für die unverhüllt operierende reflexive Funktion des mesopotamischen Epos ist die weisheitliche Lehre der Schankwirtin Siduri an Gilgameš gewiss das berühmteste Beispiel. Die Frage nach der selbstangezeigten Fiktionalität des Epos im Einzelnen und auch der anderen mesopotamischen Gattungen bedarf freilich noch einer detaillierten Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann. Es soll daher ausdrücklich betont sein, dass sich beim Epos wohl hier und da „Verdachtsmomente" auf das Durchschlagen des „Als

trotz dieser augenfälligen Merkmale auch als „Fiktionen“ bzw. „inszenierte Diskurse“ wie die Schwänke begriffen worden, als faktisch unwahre Erzählungen, die lediglich von einer höheren, dichterischen Wahrheit getragen sind? Für eine Epoche, die dem abendländischen Prozess der Positivierung literarischer Fiktionalität weit voraus liegt, in der sich keinerlei Spuren für eine „Wahrheitsdebatte“ ähnlich der spätmittelalterlichen finden lassen, ja, die nicht einmal über ein Wort für „Fiktion“ verfügte (allenfalls das sumerische lul bzw. das akkadische *surrātu* für „falsch“ kämen hier in Betracht, die jedoch beide nirgends auf den literarischen Artefakt, geschweige denn positiviert, angewandt nachzuweisen sind),[37] erscheint eine solche Annahme als nur schwer vorstellbar, ja, als kapitaler Anachronismus. Vielmehr ist anzunehmen, dass die Erzählungen zumindest ihrem Inhalt und ihren Botschaften nach – trotz gewisser gestalterischer Freiheiten, die dem Dichter wohl zustanden – als unterschiedslos „wahr“, als „Geschichte“ aufgefasst wurden. Gattungen und besondere Rezeptionssituationen – ein versammeltes Publikum vor einem Sänger/Erzähler oder die dramatische Darstellung eines fiktionalen Geschehens – bedingten zwar rezeptive Einstellungsänderungen, doch muss damit kein kritisches Bewusstsein für das „Als Ob“ der präsentierten Fiktion einhergegangen sein.[38]

Ob“ ins Bewusstsein einstellen, allerdings Zweifel angebracht sind, ob sich diese Bewusstwerdung im alten Orient tatsächlich vollzog und wenn, wie häufig dies geschah. Das fast völlige Fehlen metasprachlicher Diskurse über die Literatur macht Urteile über diese Frage praktisch kaum möglich.

[37] *surrātu* findet sich lediglich in Formulierungen in altakkadischen Königsinschriften, in denen der König beteuert, dass seine berichteten Taten auch wirklich wahr seien: *lā surrātim lū kīnišma* „(Ich schwöre), es sind keine Lügen, ganz gewiss“ (vgl. die Belege B. Kienast, *FAOS* 8 [1994], 272b). Ferner wurde mit *surrātu* „Lügen“ die Fälschung, Verletzung oder Missachtung von Verträgen qualifiziert (vgl. *CAD* S 409).

[38] H. U. Gumbrecht hat denselben Schluss für den höfischen Roman des 12. Jahrhunderts gezogen, der genau auf der Epochenschwelle zur bewussten Affirmation literarischer Fiktionalität angesiedelt ist: „Weil die Abhängigkeit der literarischen Rezeptionshaltung von der (meist durch Selbstverweis erleichterten) Wahrnehmung des fiktionalen Charakters von Texten zu einer Institution neuzeitlicher Lesekultur geworden ist, liegt der hermeneutisch nicht legitime Umkehrschluß nahe, Fiktionsbewußtsein als Präsupposition all jener Kommunikationssituationen anzusetzen, in denen wir – wie beim höfischen Roman – seitens der Rezipienten mit einer Aufhebung der alltagspraktischen ‚natürlichen Einstellung‘ rechnen können.“ (*Poetik und Hermeneutik* 10, 436). Gumbrecht zeigt, dass die abwertende Verurteilung des höfischen Romans als Fiktion allererst von den Kritikern aus nicht-höfischen Kreisen, etwa der in der Publikumsgunst absteigenden Epensänger, geäußert wurde, deren überkommene Literaturformen im Wettbewerb mit der vordrängenden neuen Gattung standen. Diesem Wettbewerb um literarische Geltung voraus liegt die rezeptive Situation, dass „offenbar jeglicher der moralischen Auslegung zugänglichen Fabel das Wahrheitsprädikat zugesprochen wurde“ (*ibid.*, 434). Die klerikalen Autoren der höfischen Romane erwehrten

Deutlicher noch als beim Epos treten die theoretischen Widersprüche beim Mythos zutage. Der Mythos erstellt seinem Publikum mythische Wahrheiten, die die Welt oder einen Teil der Welt bildhaft mit Sinn zu erfüllen trachten. Er ist, mit Kermode, "concord-fiction", der imaginativ eine Sinnwelt konstituiert, die fundierende Funktion erfüllt. Um fundieren zu können, darf die Wahrheit des mythischen Sinns nicht in Frage stehen. Die Rezeption des noch in voller Gültigkeit stehenden Mythos vollzieht sich somit in „heiligem Ernst", der es verbietet, die durch den Mythos symbolisierte göttliche Wahrheit zu relativieren. Unabhängig von der Frage, inwieweit dieses Verhalten vor dem noch uneingeschränkt heiligen Mythos institutionalisiert war – durch die gesellschaftlich und individuell internalisierte Ehrfurcht vor den Göttern, der Angst vor göttlicher Strafe, durch handfeste gesellschaftliche Sanktionen –, vollzieht sich die Art und Weise, in der der Mythos imaginiert wird, nicht anders als das Imaginieren einer von vornherein als Fiktion bewusst gehaltenen Erzählung.[39] Wenn aber die Wahrheit des Mythos erst von späteren Epochen, die andere Wahrheiten kennen, als Fiktion beurteilt wird, fragt sich, worin dann letztlich die kategorialen „Funktionen des Fiktiven" aufgehoben sind.

Ein Ausweg könnte sein, den Begriff des Fiktiven ganz zu vermeiden und zur Beschreibung der in Rede stehenden literarischen Funktionen auf andere Begrifflichkeiten auszuweichen. Beschreibungsmodelle finden sich hierfür vor allem in den soziologischen Begriffen der sozialen Rolle und des Spiels. Soziale

---

sich des Fiktionsvorwurfs, indem sie auf die historiographischen Quellen ihrer Werke hinwiesen; zugleich beriefen sich einige von ihnen bereits auf eine unverhüllt beanspruchte dichterische Freiheit, die unter Wahrung des Quellengehalts das Recht auf ausschmückende Gestaltung habe. Im 13. Jahrhundert wurde schließlich auch die latent durchgehaltene Insistenz auf einen *sensus moralis* aufgegeben und durch die freimütig erklärte Absicht ersetzt, eine schöne, d. h. allein unterhaltsame Erzählung zu schaffen (vgl. *ibid*., 439). Erst jetzt schlug die Wahrnehmung der Fiktionalität des Romans auch auf das breitere Publikum durch. Bei alledem muss festgehalten werden, dass trotz der von Gumbrecht vermuteten dominanten Rezeptionsdisposition der halb- bis ungebildeten höfischen Gesellschaft für den höfischen Roman im 12. Jahrhundert, in der die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt „neutralisiert" ist und es demnach zu keiner bewussten Entlassung der naiv-gläubigen Einstellung kam (vgl. *ibid*., 439), die Wirklichkeitsfrage doch in gebildeten Kreisen jederzeit möglich war, wie die zeitgenössischen Scharmützel um den Wahrheitsgehalt des neuen Genres deutlich aufzeigen. Die vorausliegende klerikale Rechtfertigung jeglicher Erzählung durch ihren *sensus moralis*, durch eine Wahrheit höherer Ordnung also, weist in dieselbe Richtung. In beiden Sachverhalten des mittelalterlichen literarhistorischen Horizonts bekundet sich somit dasselbe Prinzip, das oben bereits theoretisch erarbeitet wurde: dass die Bewusstseinseinstellung, die darüber verfügt, ob etwas als Fiktion zu begreifen ist oder nicht, stets ein subjektiv perspektiviertes Urteil darstellt, und zwar unabhängig von der Aussetzung der „alltags-praktischen ‚natürlichen' Einstellung".

[39] Vgl. oben S. 137.

Rollen im Sinne der maßgeblich gewordenen Bestimmung von H. Plessner[40] bedingen den Menschen als Doppelgänger, indem der Mensch beständig eine soziale Rolle – vorgeprägte Verhaltensnormen als Mann oder Frau, als Vater oder Mutter, als Herr oder Untertan, als Berufstätiger etc. – vor dem Hintergrund einer anderen sozialen Rolle aufnimmt, um sie in graduellen Abstufungen der Identifikation auszufüllen, wobei die Gesellschaft zumeist eine ernsthafte Hingabe an die nicht in Frage gestellte Rolle einfordert.[41] Der Mensch kann hierbei sich selbst stets nur in der Ausfüllung von Rollen erfahren; nach Plessner gibt es keine den Rollen transzendente, unverfälschte „Natur" des Menschen, die nach dem Ablegen aller Rollen zum Vorschein käme. Dem Doppelgängertum des Menschen im Erfüllen stets verschiedener Rollen ist eine latente Rollendistanz inhärent, die Möglichkeit, eine Rolle im Lichte einer anderen zu perspektivieren, zu beurteilen und gegebenenfalls zu verabschieden. H. R. Jauß hat die ästhetische Vorbestimmtheit des soziologischen Rollenbegriffs nachgewiesen, der die Welt nach dem Vorbild des mittelalterlichen *theatrum mundi* als großes „Welttheater" metaphorisiert, und Plessners menschliches Doppelgängertum auf den ästhetischen Rollenbegriff rückbezogen. Wo Jauß nun eine Unterscheidung zwischen dem Ausfüllen einer sozialen und einer ästhetischen Rolle zu treffen versucht, gerät fast unweigerlich erneut die Grenze zwischen verdeckter und offenbarer, d. h. bewusster Rollendistanz in den Blick:

> Die Schwelle zwischen sozialem und ästhetischem Rollenverhalten würde jeweils dann überschritten, wenn die unausdrücklich eingenommene Rollendistanz, die bei sozialen Rollen erst im Wiederholungszwang pathologischen Verhaltens verloren geht, durch das ‘Als Ob’ der ästhetischen Einstellung ausdrücklich gemacht wird. Das besagt nichts mehr und nichts weniger, als daß der Handelnde über den distanznehmenden Akt der ästhetischen Einstellung in ein Gegenüber zu seiner Rolle gelangt, das ihn vom Ernst und Motivationsdruck alltäglicher Rollen spielerisch freisetzt. Gleichviel ob man diesen inneren Abstand als ein Sich-in-der-Rolle-Genießen oder als ein reflektiertes Übernehmen und Thematisieren der Rolle als Rolle versteht, entspringt er der ästhetischen Illusion des Spiels, freiwillig tun zu können, was man sonst im Ernst tun muß. Das ästhetische Rollenverhältnis ist also nicht wesensverschieden von dem habituellen oder engagierten Sich-Verhalten in einer sozialen Rolle; es macht nurmehr die Verdoppelung, die allem Rollenverhalten inhärent ist, kontrastiv bewußt und ermöglicht es, sich selbst in der Erfahrung einer Rolle zu genießen. (*Ästhet. Erfahrung u. literar. Hermeneutik*, 226 f.)

Die ästhetische Erfahrung wird auf die bewusste Rollendistanz – die doch wohl die rezeptive Disposition des sich identifizierenden Zuschauers miteinschließt – beschränkt; nur im Refugium vermeintlich zweckfreien Spiels, das vom Alltags-

[40] H. Plessner, „Soziale Rolle und menschliche Natur", in *Diesseits der Utopie* (1960), 23–35.

[41] Vgl. H. R. Jauß, *Ästhet. Erfahrung u. literar. Hermeneutik*, 221–231.

ernst entlastet ist und die Rollendistanz bewusst hält, wird die lustvolle Selbsterfahrung im Ausleben einer Rolle und aber auch die kritische Reflexion von Rollen möglich. Mit dieser Auffassung korrespondiert Jauß' Ausdifferenzierung der verschiedenen Modi ästhetischer Identifikation,[42] die die kultische Partizipation des Gläubigen an Ritualen und religiösen Inszenierungen aus der ästhetischen Erfahrung ausklammern will:

> Dem Mythos vom sterbenden Gott, wie er aus Vegetationskulten und später aus Hochreligionen bekannt ist, wäre die ästhetische Einstellung so wenig angemessen wie die moralische Identifikation; er erfordert auf der Seite der Rezeption die Entäußerung des Subjekts an die Gemeinschaft der Kulthandlung. (*Ästhet. Erfahrung u. literar. Hermeneutik*, 247 f.).

Sofern Jauß unter der ästhetischen Einstellung allein die bewusst gehaltene Rollendistanz versteht, ist ihm hier gewiss zuzustimmen; die „Entäußerung" des Subjekts, d. h. seine unbedingte Identifikation mit seiner im Kult vorgesehenen Rolle – und sei es nur die rudimentäre Rolle des „Zuschauers", um im kultischen *theatrum mundi* der Gottesverehrung die Masse des Volkes als Teil der kosmischen Ordnung zu figurieren – ist in der Tat die dem Sinn des Kultes einzig angemessene Einstellung. Die kultische Rolle wäre damit soziale Rolle. Doch sind soziale und ästhetische Rollen wirklich so simpel auseinanderzuhalten? Bedingt ein „Sich-Genießen" in einer imaginär eingenommenen ästhetischen Rolle nicht ebenso eine – wenigstens zeitweilige – „Entäußerung" an dieselbe, wie das „Sich-Genießen" in der bejahenden, von der harten Alltagswirklichkeit entbindenden Übernahme einer kultischen Rolle möglich, wenn nicht gar erwartbar ist? Wenn schließlich das „Sich-Genießen" den „Selbstgenuss im Fremdgenuss" bedeutet, d. h. die subjektive Extension und Perspektivierung durch die Erfahrung anderer, von der Alltagswirklichkeit entbindender Rollen, und damit weitgehend zusammenfällt mit den Auswirkungen der Funkionen des Fiktiven, wird gerade mit Blick auf die häufig ekstatische Anderserfahrung im Kult nicht mehr einsichtig, warum die Wirkmächtigkeit dessen, was Jauß das Ästhetische und Iser das Fiktive nennt, so unverbrüchlich mit der reflexiven Selbstbewusstheit dieses Geschehens verbunden sein soll. Jauß scheut sich nicht, das Vorurteil, das in seinem theoretischen Entwurf enthalten ist, ganz unverstellt, wenn auch beiläufig zu artikulieren, wenn er die Identifikation innerhalb einer dem Kult analogen ästhetischen Spielgemeinschaft – das profane Fest oder eine „aus literarischer Kommunikation abgeleitete Form von Geselligkeit" – ständig vor die Entscheidung gestellt sieht, „zum Genuß freien Daseins [zu] gelangen" oder aber „negativen Falls in die Unfreiheit kollektiver Identifikation mit archaischen Ritualen zurück[zu]fallen".[43] Offenkundig ist hier der Ästhetikbegriff der bürgerlichen Emanzipation des 18. und 19. Jahrhunderts am Werke, der ältere

[42] Vgl. *ibid.*, 244–292.
[43] Vgl. *ibid.*, 248.

Stufen ästhetischer Erfahrung nicht anders denn als Knechtschaft kontingenter Naivität verstehen kann.

Dass die im Zusammenhang der Fiktionalitätsdiskussion immer wieder eingebrachte Begrifflichkeit des Spiels gleichfalls historisch geprägt ist, hat J. Ehrmann herausgestellt.[44] Der in den heutigen Geisteswissenschaften vorherrschend verbreitete Spielbegriff geht auf die klassisch gewordene Abhandlung über den *homo ludens* von J. Huizinga zurück, in der das Spiel grundsätzlich als ein zweckfreies, folgenloses, vom arbeitsamen Alltag abgesetztes Verhalten bestimmt ist. Nach Ehrmann ist diese oppositive Zuordnung auf den materiellen Erwerbsnutzen menschlichen Handelns unterschwellig von der neuzeitlichen Ästhetik der verfleißigten bürgerlichen Welt vororientiert. Sie greift jedoch zu kurz, da sie nicht gebührend in Rechnung stellt, dass auch das Spiel „seinen eigenen Ernst, seinen eigenen Aufwand, seine eigenen Kosten und Nutzen, seine eigene Realität" hat.[45] Die Opposition von Arbeit und Spiel ist, so die Forderung Ehrmanns, durch eine funktionale Bestimmung des Spiels zu ersetzen, die es in Beziehung setzt zu den Begriffen der Kultur und der Realität, wobei alle drei Begriffe einander gegenseitig bedingen und jeweils historisch unterschiedlich zu fassen sind. Die Begriffe Spiel, Kultur und Realität sind daher wie der Begriff der Fiktion *relational*, und wie für die Fiktion stellt sich für das Spiel vor allem die Frage, was es für die Spielenden *leistet*.

Mit Blick auf Ehrmanns Kritik hat R. Warning den Spielbegriff zur Explizierung des fiktionalen Diskurses herangezogen.[46] Nach Warning ist der fiktionale Diskurs zunächst dadurch gekennzeichnet, dass seine Sprechsituation aus der „unmittelbaren Gebrauchssituation" gelöst erscheint,

> ohne daß freilich diese Gebrauchssituation einfach entfiele. Was hier vorliegt, ist vielmehr eine Situationsspaltung dergestalt, daß eine interne Sprechsituation in Opposition tritt zu einer externen Rezeptionssituation. Fiktionale Rede bestimmt sich also *pragmatisch* über die Simultaneität zweier Situationen, die über ein je eigenes deiktisches System verfügen. (*Funktionen des Fiktiven*, 192 f.; Hervorhebung von mir)

Das Theater ist für diese pragmatisch eigentümliche, simultan gedoppelte Sprechsituation das Paradigma *par excellence*, das schon räumlich dieser Doppelung Rechnung trägt, indem es eine Trennung zwischen Geschehen und Publikum konstituiert. Im Theater stellt sich das Spiel bzw. die Inszenierung als die reflektierte Übernahme von Rollen dar:

---

[44] Vgl. „Homo Ludens Revisited", in J. Ehrmann (Hrsg.), *Game, Play, Literature* (Boston 1971), 31–57.

[45] R. Warning, *Poetik und Hermeneutik* 10 (1983), 192.

[46] *Funktionen des Fiktiven*, 183–206.

> Fiktionaler Diskurs ist demnach allemal ein inszenierter Diskurs, der Rollenspiel seitens des Autors und seitens des Rezipienten voraussetzt. Diese Voraussetzung ist dabei zugleich das entscheidende Fiktionalitätskriterium. (*ibid.*)

Den eingeforderten Nutzen des fiktionalen Spiels identifiziert Warning mit H. Plessners Charakterisierung der Leistung allen Rollen-Spiels als „anthropologischen Dimensionsgewinn“.[47] Dieses Konzept ist im Wesentlichen identisch mit Isers funktionaler Bestimmung des Fiktiven als „Grenzüberschreitung“ bzw. „Extension des Menschen“, d. h. die Möglichkeit, über die subjektive Erfahrung seiner selbst hinaus sein und ein Anderer werden zu können. Während bei der sozialen Rolle ihre habituelle Wirksamkeit als gesellschaftlich sanktioniertes Identifikationsmuster zumeist verhüllt und damit unreflektiert bleibt, räumt Warning wie Jauß der fiktional gespielten Rolle den Ehrenplatz der distanziert reflektierten Rolle ein: Sie wird als Thematisierung sozialer Rollen zur „Schule der Distanznahme“ und zum „Erkenntnismodell“.[48]

Der Zirkel von Fiktion, Spiel und ästhetischer Rolle, in dem sich Warnings Fiktionalitätsmodell bewegt, ist der funktionalen Beschreibung bewusstgehaltener Fiktionen wohl angemessen, in Hinblick auf eine anthropologisch fundierte Definition der Fiktion jedoch unübersehbar tautologisch, da alle Komponenten dieses Zirkels einander wechselseitig definieren. Die anthropologische Disposition des Menschen als rollenspielender Doppelgänger erhellt zwar die Funktionalität der Fiktion als imaginative Fremderfahrung von Rollen. Die historische Rückschau kann jedoch keineswegs verbürgen, dass Fiktionen dort, wo sie in kommunikationspragmatischer Situationsspaltung erscheinen und also Fiktionssignale aufweisen, überall auch als inszenierte, zur Reflexion auffordernde Thematisierung der eigenen Welt bewusst gehalten wurden. „Fiktionale Kontrakte“, die die Fiktionalität zum integralen Bestandteil der kritischen Rezeption machen, lassen sich, wie bereits gezeigt wurde, historisch erst relativ spät nachweisen. Der Theoretiker, der eine ihm fremde literarische Kultur funktional zu beschreiben versucht, wird daher das seinem eigenen Verstehenshorizont entspringende Urteil darüber, was als pragmatisch situationsgespaltener und also als fiktionaler Diskurs zu analysieren ist, nicht entlassen können. So ist es nicht damit getan, schlicht zu konstatieren:

> Es scheint daher auch sinnlos, sich zu fragen, was passiert, wenn Fiktion nicht als Fiktion rezipiert wird, wenn also über dem „Sich-identifizieren-mit“ das „Identifizieren-als“ verloren geht. Denn in solchen Fällen liegt ganz einfach eine Verletzung des fiktionalen Kontrakts und also eine Fehlrezeption vor. (*Funktionen des Fiktiven*, 204f.)

---

[47] Vgl. *ibid.*, 203.
[48] Vgl. *ibid.*, 204 f.

Wäre mit dieser Maßgabe beispielsweise die sich entäußernde Teilhabe an einem kultisch inszenierten geglaubten Mythos in älteren Stufen der Kulturgeschichte – erinnerlich bei Jauß als soziale Rolle aus der ästhetischen Erfahrung ausgeklammert – als bloßes Fehlverhalten abzuqualifizieren? Im Lichte von Warnings eigener Auffassung der Rezeption literarischer Fiktionen wäre dies kaum gerechtfertigt:

> Alle Rezeption ist also zunächst einmal zu beschreiben als Konfrontation des Rezipienten mit einem Wirklichkeitsmodell, das, wie vermittelt auch immer, ein Modell seiner eigenen historischen Situation darstellt. Die Besonderheit dieses Modells besteht darin, daß es die jeweilige historische Situation sujethaft und also in Form ereignishafter Unordnung präsentiert. Es thematisiert damit die Normen, an denen sich Ordnung und Unordnung bemessen. [. . .] In jedem Fall scheint es eine aussichtsreiche Hypothese, in dieser Dialektik eine weitere Gratifikation zu sehen, mit der die Fiktion den Aufwand ihrer Rezeption honoriert. (*Funkionen des Fiktiven*, 205)

Vergleicht man diese Bestimmung mit den rezeptiven Funktionen des Mythos, ist kaum ein Unterschied auszumachen: Auch er ist Konfrontation mit einem Wirklichkeitsmodell, thematisiert gültige Ordnungen in Formen ereignishafter Unordnung und ermöglicht nicht anders als die bewusst gehaltene Fiktion eine in der Imagination freiwillig, kreativ und daher lustvoll vollzogene „Fremderfahrung", um so Einfluss auf die Wirklichkeitsauffassung seines Publikums zu nehmen.

Es gibt also gute Gründe für die Annahme, dass die so einmütig für „das Fiktive" reklamierten transgressiven Funktionen auch jenseits der bewusstgehaltenen Fiktion ihre Wirksamkeit entfalten, in literarischen Gattungen und künstlerischen Gestaltungen also, die in ihrer Absicht, Wirklichkeiten zu fundieren, den Status ihres „Gemachtseins" verhüllen oder zumindest nicht weiter thematisieren. So sinnvoll die anthropologisch begründeten Funktionen des Fiktiven für die Beschreibung und Erklärung literarischer Funktionen sind, lassen sie sich nicht auf die bewusstfalsche Fiktion, die "willing suspension of disbelief",[49] beschränken. Das aber hat zur Folge, dass der kritische, dem modernen Horizont verhaftete Gehalt des analytisch verwendeten Fiktionsbegriffs ohne Abstriche eingestanden und zur Geltung gebracht werden muss, da er nicht überall, wo „Akte des Fingierens" imaginäre Gestalten erschaffen, mit der vergangenen oder fremden Auffassung von „Dichtung und Wahrheit" zur Deckung gebracht werden kann. Die von Iser und anderen entfaltete funktionale und vor allem relationale Bestimmung des Fiktiven in ihrem zentralen Merkmal, Grenzüberschreitung zu sein, war bahnbrechend für die Möglichkeiten einer universalen Theoretisierung ästhetischen Verhaltens. Bedingt ist dieser Gewinn jedoch unweigerlich durch die Transzendierung der kritischen Sicht des modernen

[49] Nach H. R. Jauß, *Ästhet. Erfahrung und literar. Hermeneutik*, 300.

Theoretikers und seines Fiktionsbegriffs, die in eine ihm fremde Welt eingreift. Es ist der Theoretiker, der kraft seiner heuristischen Modelle bestimmt, wo jeweils die Grenzen zwischen Realitäten und Fiktionen verlaufen. Im Erfahrungshorizont der untersuchten Epochen und Kulturen brauchen diese Grenzen nicht wahrgenommen worden zu sein und hatten dann für ihre Subjekte auch nicht existiert – das gilt vor allem für den sinnstiftenden Kult und Mythos. Das jeweils subjektiv oder epochal gebundene, dogmatisch fundierte Urteil über die Wahrhaftigkeit ästhetischer Diskurse kollidiert daher unweigerlich mit dem Fiktionsverdikt der aufgeklärten, zeitgenössischen Theorien, die ihrerseits letztlich epochal gebundene Verstehensfiguren darstellen. Diese kritische, historisch verortete Herkunft des Fiktionsbegriffs in Isers literarischer Anthropologie mit aller Deutlichkeit bewusst zu halten, scheint mir wesentlich, will man den eigenen mit dem fremden Fiktionsbegriff nicht auf Schritt und Tritt verwechseln und vor allem nicht in einen unkritischen Substantialismus zurückfallen, der das eigene Fiktionsurteil in universaler Geltung erstarren ließe.

6.2. Zusammenfassung der theoretischen Diskussion

Bei der Rückbeziehung der Diskussion auf die Abgrenzung und Beschreibung des Genres fiktionaler *narû*s sind folgende grundlegende Erkenntnisse hervorzuheben:

1. Literarische Fiktionalität charakterisiert sich durch „Akte des Fingierens“, die mit Iser als Selektion, Rekombination und Selbstanzeige zu bestimmen sind. Die literarische Fiktion wählt Elemente der außertextuellen Realität aus, um sie in einer spezifischen Weise aufeinander zuzuordnen, die den vertrauten Sinnsystemen, aus denen die rekombinierten Realitäten entnommen wurden, nicht entspricht. Die Selektion und Rekombination erfolgt zum Zwecke der imaginativen Erstellung eines anderen Sinns[50], sie sind ein Mechanismus der Relationierung und Umstrukturierung von Wirklichkeiten, um so über dieselben hinaus sein zu können. Von daher lässt sich literarische Fiktionalität grundsätzlich als Modus imaginativer Grenzüberschreitung beschreiben.

2. Selbstangezeigt sind literarische Fiktionen nur insofern, als sie durch eine Reihe von „Fiktionssignalen“, die gesellschaftlich prädisponiert und somit kulturhistorisch variabel sind, darüber vororientieren, wie die Fiktionen zu rezipieren sind: in einer offenen, freiwilligen, die Alltagswirklichkeit mit ihren Themen und pragmatischen Kommunikationsmodi suspendierenden Einstellung. Die

[50] Dieser „andere“ Sinn muss gleichwohl nicht „neu“ sein, wie in den modernen Fiktionalitätstheorien bisweilen vorausgesetzt wird. Vielmehr ist von distinktiver Bedeutung gegenüber „realer“ Sinnsysteme, dass der fiktional erstellte Sinn nicht anders als über fiktionale Imagination eingeholt werden kann.

Selbstanzeige bedingt nicht grundsätzlich ein Bewusstsein über die Nicht-Realität der vermittelten Inhalte. Was im modernen Verstehenshorizont als Fiktion zu kennzeichnen ist, ist literarhistorisch nicht immer das „Bewusstfalsche“ gewesen. Das allgemein verbreitete, die ästhetische Praxis bestimmende Bewusstsein über die Nicht-Realität literarischer Fiktionen stellt sich geistesgeschichtlich als Produkt einer Entwicklung dar, an deren Beginn die öffentlich ausgetragene kritische Reflexion literarischer Fiktionalität stand. In literarischen Epochen, die jenen kritischen Phasen voraus liegen und die keinerlei Spuren einer solchen Kritik überliefert haben, muss mit einer noch ungebrochenen affirmativen Beziehung zu den Fiktionen gerechnet werden, in der sich die Frage nach dem Realitätsgehalt nicht stellte. Aus diesem Grunde ist es irreführend, vom „Als Ob“ literarischer Fiktionalität im alten Orient zu sprechen, wenn nicht zugleich deutlich herausgestellt wird, dass diese begriffliche Kennzeichnung allein dem modernen analytischen Instrumentarium angehört, das eine heute fremd gewordene Literatur aufschließen will.

Zu diesen aus der bisherigen Diskussion gewonnenen Bestimmungen treten noch weitere hinzu, die zur Abgrenzung literarischer Fiktionalität unerlässlich sind, in der bisherigen Diskussion jedoch noch nicht gebührend in den Blick genommen wurden.

So ist auch ein sachlich auseinandersetzender Diskurs, der ein Problem rein technischer oder alltäglicher Natur zu lösen versucht, zumindest insofern auch von Selektion und Rekombination gekennzeichnet, als er die Elemente seines Themas in einer Probierbewegung neu aufeinander zuordnet und damit in der Vorstellung (Imagination) zuvor nicht vorhandene Sachverhalte vorstellig macht.[51] Von dieser Form des sachlichen Diskurses, der sich im Sinne von

[51] Vgl. dazu J. Anderegg, *Poetik und Hermeneutik* 10, 153–172, der zum Begriff der „Wirklichkeitssprache“ zu Recht anmerkt, dass sie keineswegs allein durch vorgegebene Signifikanten, quasi einem fest gefügten „Wirklichkeitstext“, eindeutig präfiguriert ist. „Sprache nimmt nicht nur Bezug auf eine gegebene Wirklichkeit, sondern konstituiert, indem sie derart ein Beziehungsnetz entwirft, jene Welt oder Wirklichkeit, um die es in der Kommunikation geht. Eben diese Funktion der Sprache, Beziehungen zu konstituieren, das zu aktualisieren, was im Kommunikationsprozeß als Welt oder Wirklichkeit wahrgenommen werden soll, kann als ihre *relationierende Funktion* bezeichnet werden.“ (*ibid*., 159; Hervorhebung orig.). Nach Anderegg ist *alle* Sprache Wirklichkeitssprache und also von einer relationierenden Funktion gekennzeichnet. Die „instrumentelle Sprachverwendung“ hebt sich dabei von der „poetischen“ bzw. „ästhetischen Sprachverwendung“ dadurch ab, dass bei ihr die Relationierung weitestgehend konventionalisiert, d. h. entsprechend einem tradierten Kanon der Wahrnehmung und Wirklichkeitsauffassung codiert ist („stabilisierter Denkhorizont“). Der ästhetischen Sprachverwendung ordnet Anderegg demgegenüber *grosso modo* all jene Funktionen zu, die Iser dem Fiktionalen zuschlägt (unkonventionelles, neues Sehen, unvertraute Zuordnung von Realitäten, kreatives Potential etc.). Für den Begriff der literarischen Fiktion bleibt so bei Anderegg nur das „Bewusstfalsche“, d. h. das spielerisch-unernst freigesetzte „Als Ob“

Schütz und Luckmann auf die Subsinnwelt alltäglicher Rede zuordnet, unterscheidet sich die literarische Fiktionalität durch ihre anders geartete, sich im Suspens alltäglicher Diskurse entfaltende imaginative Kraft: Statt Sachverhalte in der Vorstellung anschaulich, d. h. objektiv darzustellen, erstellt sie imaginativ eine Bühne, auf der sie ihre Figuren durch Geschehnisse führt und im Wechselspiel von Aktion und Reaktion darstellt. Damit bietet sie dem Rezipienten Identifikationspotentiale an, die ihn die Wirklichkeiten anderer Subjekte, die ständig vor Handlungsoptionen gestellt werden, affektiv mitvollziehen und erleben lässt. Damit ist gesetzt, dass literarische Fiktionalität im Kern immer prozessual, und das heißt zuallermeist: narrativ operiert.

Diese Feststellung führt mit Blick auf lyrische Texte unweigerlich zu erneuten terminologischen Problemen: Ist Lyrik nicht auch fiktional? Will man diese Frage bejahen, wäre die Bestimmung der Lyrik als bloße Darstellung innerer Zustände zunächst aufzugeben und sollten die von der Lyrik erstellten imaginierten Gestalten ebenfalls grundsätzlich prozessual definiert werden, indem diese nicht durch äußerliche Geschehnisse, sondern innere, emotionale Reaktionen geführt werden. Abgesehen von der zweifellos auch in der Lyrik stattfindenden Selektion und Rekombination von Realität trüge somit die Lyrik zudem auch eine Spur vorgängiger Prozessualität, eines Verhältnisses von Aktion und Reaktion in sich.

Dieses Problem weiter zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Worauf es in Hinblick auf die Bestimmung des fiktionalen *narû*s ankommt, ist, dass der Begriff der Fiktionalität nicht ohne ein Kommunikationsangebot auskommt, das sich über die ästhetische Identifikation (Narrativität) und die moralische Beurteilung der Fremderfahrung (normbildende Kraft der ästhetischen Erfahrung) vollzieht. Diese Kategorien werden am Schluss des folgenden Kapitels bei der Gattung der fiktionalen *narû*s aufzuzeigen sein, die zunächst in ihren Textvertretern bestimmt und formal beschrieben werden soll.

übrig (vgl. *ibid.* 168 f.), wodurch sich die theoretische Verwendung des Fiktionsbegriff stark einengt. Zu wenig berücksichtigt bleibt bei Anderegg indes die spezifisch andersartige Form der ästhetischen Relationierung durch den Rezeptionsprozess der literarischen Identifikation bzw. – mit Jauß – des „Selbstgenuss' im Fremdgenuss".

Kapitel 7

Formale Analyse der fiktionalen *narû*s

7.1. Zur Abgrenzung des Corpus

Versucht man, eine Liste sämtlicher Werke zu erstellen, die als fiktionale *narû*s gelten können – ob sie nun von altakkadischen oder anderen Königen erzählen –, ergeben sich rasch Abgrenzungsprobleme. Schon die übergreifende Kategorie der pseudepigraphischen Inschriften lässt sich nicht scharf umreißen, da bei einigen Werken in Frage steht, inwieweit sie als „authentisch“ zu gelten haben. Die Zusammenstellung der Liste pseudepigraphischer Inschriften (siehe unten S. 168) bedarf daher der Erläuterung.

Die bedeutendsten Werke, deren Authentizität umstritten ist, sind die Idrimi-Inschrift, die auf einer steinernen, den König Idrimi von Alalaḫ darstellenden Statue eingemeißelt ist,[1] und die auf zwei steinernen Stelen überlieferte neubabylonische Adad-guppi-Inschrift.[2] Da beide Inschriften nicht von ihren vermeintlichen Urhebern verfasst sein können, klassifizierte T. Longman III. sie als “fictional”.[3] Im Sinne der oben getroffenen Unterscheidung zwischen „fingierten“ und „fiktionalen“ Inschriften[4] wären beide Texte allenfalls als fingierte Inschriften anzusehen. Andererseits steht für beide Inschriften außer Frage, dass sie offizielle Auftragsarbeiten der königlichen Nachfahren Idrimis bzw. Adad-

[1] Vgl. S. Smith, *The Statue of Idri-mi* (1949); E. L. Greenstein/D. Marcus, *JANES* 8 (1976), 59–96; G. H. Oller, *The Autobiography of Idrimi* (Ph. Diss. 1977); M. Dietrich/ O. Loretz, *UF* 13 (1981), 201–268; J. M. Sasson, *Fs. Lacheman* (1981), 309–324; G. H. Oller, *Fs. Sjöberg* (1989), 411–417; W. Mayer, *UF* 27 (1995), 333–350; S. Maul, *Autobiographie* (1994), 23; E. L. Greenstein, *CANE* 4 (1995), 2423–2428.

[2] Vgl. H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie, et de la région de Mossoul* (1907), pl. 12/13; C. J. Gadd, *AnSt* 8 (1958), 35–92; H. W. F. Saggs, *Iraq* 31 (1969), 166–169; K. Hecker, *TUAT* II/4 (1988), 479–485; H. Schaudig, *Nabonid*, Text 3.2.

[3] Vgl. T. Longman III, *Fictional Akkadian Autobiography*, 60–66 und 97–103.

[4] Vgl. oben S. 133 f.

guppis darstellen.[5] Sie sind mit erheblichem finanziellem Aufwand angefertigt und an prominenten Orten in Tempeln aufgestellt worden. Inhaltlich unterstützten sie unmittelbare politische und kultisch-religiöse Interessen beider Herrscherfamilien.[6] Sie sind authentische Dokumente beider Geschlechter über ihre unmittelbare Vergangenheit, die die Gegenwart erklärte und legitimierte. Ich klassifiziere daher beide Inschriften nicht als Pseudepigraphien.

Ein anderes Werk, dessen Klassifizierung schwierig ist, ist das sogenannte "Cruciform Monument", eine fingierte Inschrift Maništušus von Akkade, die auf einem kreuzförmig ausgearbeiteten Prisma aus schwarzem Stein eingraviert wurde.[7] Das Dokument wurde in Sippar gefunden, von wo auch drei Tontafeln mit derselben Inschrift herstammen, und berichtet, wie Maništušu dem Šamaš-Tempel Ebabbar in Sippar hohe tägliche Opfergaben festsetzte und wertvolle Metalle und Tuche zukommen ließ. Es steht aus orthographischen, grammatischen und phraseologischen Gründen außer Zweifel, dass das Werk kein authentisches Monument aus der Akkade-Zeit darstellt.[8] Es ist auch keine Abschrift einer Originalinschrift, die sich – wie sonst bei altbabylonischen

[5] Die Adad-guppi-Inschrift ist von ihrem Sohn Nabonid in Auftrag gegeben worden, der in der Inschrift auch verherrlicht wird (vgl. Longman, *Autobiography*, 102 f.). Für Idrimi, der um 1475 v. Chr. gelebt hat, ist umstritten, ob seine Statue zur Zeit seines Sohnes und Nachfolgers Niqmepa oder erst über zweihundert Jahre später im späten 13. Jahrhundert angefertigt worden ist. Die literarische Durchformung der Vita Idrimis und die verwendeten folkloristischen Motive machen deutlich, dass die Inschrift nicht als historiographisch exakte Quelle für die politischen Gegebenheiten und Ereignisse des 15. Jahrhunderts in Syrien herangezogen werden kann. Das schließt aber gleichwohl nicht aus, dass die Statue und ihre Inschrift bereits zu Zeiten Niqmepas hergestellt wurden. Kunstgeschichtliche Argumente versagen, solange adäquate, sicher datierte syrische Vergleichsobjekte aus der Mitte des 2. Jahrtausends fehlen. Die übrigen Argumente für eine späte Datierung, für die vor allem J. M. Sasson, *Fs. Lacheman*, 309 ff. eingetreten ist, sind keineswegs zwingend. Ich möchte bis zum gegenteiligen Beweis die Idrimi-Statue für das Produkt der unmittelbaren Nachfahren Idrimis, höchstwahrscheinlich des Niqmepa, halten, die sie für den Ahnenkult verwendeten. Vgl. die Diskussion bei Longman, *Autobiography*, 63–66; G. H. Oller, *Fs. Sjöberg* (1989), 411 ff.; W. Mayer, *UF* 27 (1995), 333–335.

[6] Vgl. die Zusammenfassungen der jeweiligen Funktionen beider Werke bei Longman, *Autobiography*, 66 und 102 f.

[7] Die letzte vollständige Edition hat E. Sollberger, *JEOL* 20 (1968), 50–70 vorgelegt. Hinzu tritt ein neuer Textzeuge aus Sippar, eine neubabylonische Tontafel aus der Bibliothek des Ebabbar, die nun auch den zuvor nicht überlieferten Namen Maništušu am Anfang der Inschrift enthält; vgl. F. N. H. Al-Rawi/A. R. George, *Iraq* 56 (1994), 142. Zur Diskussion, insbesondere der Datierung, vgl. zudem I. J. Gelb, *JNES* 8 (1949), 346–348 und T. Longman III., *Autobiography*, 79–83.

[8] Vgl. I. J. Gelb, *JNES* 8 (1949), 346–348; T. Longman, *Autobiography*, 81 f. mit Anm. 13. Unverständlich bleibt die Einordnung des Textes bei H. Hirsch, *AfO* 20 (1963), 14b unter die „Originalinschriften" Maništušus.

Abschriften zumeist üblich – um eine exakte orthographische Wiedergabe des Originals bemühte. Vielmehr wurde der Text wahrscheinlich von der Šamaš-Priesterschaft des Ebabbar in Sippar in Auftrag gegeben, um die Ansprüche auf die in der Urkunde erwähnten Zuwendungen gegenüber dem Königshaus zu legitimieren. Es ist nicht sicher zu entscheiden, ob das Werk in neubabylonischer oder bereits in altbabylonischer Zeit gefälscht wurde – in jedem Falle aber entstand es erst Jahrhunderte nach Maništušu im Auftrag von Autoritäten, die anders als im Falle der Idrimi- und Adad-guppi-Inschrift mit den altakkadischen Königen kaum mehr etwas verbindete. Vermutlich wurde bei der ursprünglichen Abfassung der Komposition eine authentische Maništušu-Inschrift als Vorlage verwendet,[9] worauf eine Reihe inhaltlicher Merkmale hindeuten.[10] Unklar ist indes, welche Passagen von der Vorlage abweichen und wie umfangreich die Abweichungen insgesamt sind. Auch ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass die bekannten neubabylonischen Textzeugen Produkte einer längeren literarischen Tradition des Werkes darstellen, die den Text über die Zeit weiter vom Original entfernt hatte. Die Frage, wieviel im "Cruciform Monument" auf eine authentische Inschrift zurückgeht, ist somit weitgehend offen. Die vorbehaltliche Klassifizierung als fingierte Inschrift ist daher solange gerechtfertigt, solange nicht eine nahezu getreue authentische Vorlage des Textes entdeckt wird.

Ganz ähnlich wie beim "Cruciform Monument" liegen die Probleme bei der Agum-kakrime-Inschrift[11] und der sogenannten Kurigalzu-Autobiographie.[12] Beide Werke sind wie das "Cruciform Monument" mit reichhaltigen Zuwendungen für einen Tempel befasst (Agum-kakrime beschenkt Marduk von Babylon, Kurigalzu Ištar von Uruk); für beide stehen lediglich Abschriften aus dem ersten Jahrtausend zur Verfügung, die orthographisch und grammatisch nicht archaisieren. Wie beim "Cruciform Monument" fällt es jedoch schwer anzunehmen, dass beiden Werken keine authentischen Originale vorausgingen, und wieder ist es nicht möglich, den Umfang der literarischen Bearbeitung beider Werke zu bestimmen.

Die Agum-kakrime-Inschrift wirkt wie eine „Gründungsurkunde" der Kassiten-Dynastie: Der erste Kassitenkönig von Bedeutung nennt stolz seine an-

---

[9] So neben anderen H. Sollberger, *JEOL* 20 (1963), 52.

[10] Einige der Königstitel entsprechen originalen Titeln Maništušus, und auch die Fluchformel am Textende ist ganz ähnlich in originalen Inschriften der Akkade-Zeit belegt. Vor allem aber der in Kol. i 29 ff. erwähnte Feldzug gegen Anšan und Šeriḫum wird auch in einer authentischen Maništušu-Inschrift berichtet. Vgl. zu dem Problem zuletzt P. Steinkeller, *Fs. Wilcke*, 278, der auch die Aussage Maništušus, Sargon sei sein Vater gewesen, für ein Zitat aus der originalen Schenkungsurkunde hält.

[11] Vgl. P. Jensen, *KB* 3 (1892), 134–152; T. Longman III., *Autobiography*, 83–88; W. Schramm, *BiOr* 52 (1995), 95 f.

[12] A. Ungnad, *AfK* 1 (1923), 19–23; J. A. Brinkman, *MSKH*, 209; T. Longman III., *Autobiography*, 88–91.

spruchsvollen Herrschertitel, die ihn praktisch ganz Babylonien mitsamt dem angrenzenden Zagrosgebirge kontrollieren lassen, und spricht anschließend von der Rückführung der Marduk- und Zarpanitu-Statuen sowie von der prunkvollen Ausstattung Esangilas. Vermutlich war es diese doppelt fundierende Funktion, die die Inschrift im Geschichtsbewusstsein der Babylonier bedeutsam erscheinen ließ und so ihre literarische Tradition beförderte – ob sie nun weitgehend auf ein Original zurückgeht oder signifikant pseudepigraphisch ist. Dass mit ihr in späteren Zeiten noch besondere Ansprüche des Marduk-Kultes begründet wurden, ist dagegen kaum wahrscheinlich. Der Text wird am Ende, noch vor dem Assurbanipal-Kolophon (Z. viii 24 ff.), als Geheimwissen bezeichnet, das nur dem Verständigen gezeigt werden sollte. W. Schramm hat hierin besondere Relevanz für das Problem der Fiktionalität dieses Textes vermutet,[13] doch scheint es näherliegender, die Bezeichnung als „Geheimwissen" als elitären Bildungsstolz zu deuten: Der Text bewahrte ein historisches Wissen, das ausschließlich im Kreise der Gelehrten und ihrer bewahrten Schriften eine Existenz hatte. „Geheimwissen" meint somit vermutlich nur „gelehrtes Wissen", ein exklusiver Besitz der schriftkundigen Oberschicht, sagt jedoch über die Authentizität der Inschrift oder über den Glauben an ihrer Authentizität bei den babylonisch-assyrischen Gelehrten etwas aus.

Wie das "Cruciform Monument" werden die Agum-kakrime-Inschrift und die „Kurigalzu-Autobiographie" hier zu den fingierten Inschriften hinzugerechnet. Für alle drei Texte gilt diese Klassifizierung jedoch nur unter Vorbehalt. Die sogenannte „Sanherib-Autobiographie",[14] die auch unter dem Titel "The Sin of Sargon" bekannt ist, ist ein weiterer Kanditat für eine fingierte Inschrift. Dass Sanherib in diesem Werk die „Sünde" (*ḫīṭu*) seines Vorgängers Sargon II. ergründen will, die zu Sargons unrühmlichem Ende geführt hat, fernerhin der Nachwelt Ratschläge dafür erteilt, wie die Opferschauen der Wahrsage-Priester zu kontrollieren seien – durch das Aufteilen der Wahrsage-Priester in vier unabhängig agierende Gruppen –, schließlich häufig die innere Rede Sanheribs wiedergegeben wird, lässt diesen Text hochgradig fiktional erscheinen und an der Authentizität zweifeln. Aber auch hier ist ein sicheres Urteil nicht möglich, wozu sich erschwerend auswirkt, dass der Text stark beschädigt ist und Anfang wie Ende fehlen.

Die beiden einzigen Werke, die von anderen Königen als Sargon oder Narām-Sîn handeln und mit einiger Sicherheit als pseudepigraphische Inschriften eingestuft werden können, sind die in Sumerisch abgefasste, altbabylonisch datierende Lugalanemundu-Inschrift[15] und die sogenannte „Nebukadnezar-I-

[13] Vgl. W. Schramm, *BiOr* 52 (1995), 96.

[14] Vgl. H. Tadmor, *EI* 5 (1958), 150–162; T. Longman III., *Autobiography*, 117 f.

[15] Vgl. H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 40–47. Die Kolophone der beiden erhaltenen Textzeugen datieren auf Abī-ešuḫ und Ammi-ṣaduqa; zwischen beiden Texten liegen

Autobiographie“.[16] Für die Lugalanemundu-Inschrift hatte schon H. G. Güterbock festgestellt, dass sie „nach Sprache und Stil nicht in dieser Gestalt“ aus der älteren frühdynastischen Zeit stammen kann, in der die altbabylonische Version der Sumerischen Königsliste den König Lugalanemundu von Adab – mit einer phantastischen Regierungszeit von 90 Jahren – ansiedelt.[17] Seit P. Steinkeller das Fragment einer Ur III-zeitlichen Fassung der Sumerischen Königsliste veröffentlicht hat,[18] in der die Lugalanemundu-Dynastie fehlt, steht die Historizität dieses Königs mehr denn je in Frage.[19] Wenn es einen frühdynastischen Herrscher Lugalanemundu von Adab gegeben hatte, dürfte die vorliegende Inschrift dennoch nicht auf ihn zurückgehen: Dagegen spricht Lugalanemundus behauptete, durch nichts bezeugte Weltherrschaft Adabs, unterstrichen durch seine Beanspruchung des Titels lugal und darüber hinaus eines „Königs der vier Weltufer“ (lugal-an-ub-da-limmú-ba-ke$_4$) – eines Titels, den erst die Akkade-Könige einführten –, sowie das umfangreich ausgestaltete Motiv der allumfassenden Revolte, das ebenfalls zuerst in der Akkade-Zeit erscheint, sich in ganz ähnlicher Form wie bei Lugalanemundu in den altbabylonischen literarischen Traditionen über die Große Revolte gegen Narām-Sîn findet und wahrscheinlich auch von dort in die fingierte Lugalanemundu-Inschrift übergenommen worden ist.[20]

Während die Lugalanemundu-Inschrift aus historischen und phraseologischen Gründen als fingiert einzustufen ist, sich ansonsten aber sehr eng an das traditionelle Schema einer Königsinschrift hält, die zuerst einen militärischen Triumph und anschließend einen Tempelbau berichtet, wirkt die pseudepigraphische Nebukadnezar I-Inschrift (K 2660) vor allem aus inhaltlichen Gründen fiktiv. Auf der Rückseite schildert der König, wie sehr er unter dem Eindruck militärischer Niederlagen unter Verzweiflung und Todesangst litt. Dies erinnert stark an die Kuta-Legende, die das Werk auch inspiriert haben mag, ist in einer authentischen Königsinschrift jedoch kaum denkbar. Leider ist der Text für eine tiefergehende Analyse zu stark zerstört.

Ähnlich problematisch wie die Bestimmung der Authentizität der oben diskutierten Werke gestaltet sich ihre Einteilung in fingierte und fiktionale *narû*s. Die Einstufung als fiktionales Werk erfordert die Tendenz, die Fiktivität der

---

somit mindestens 40 Jahre. Auch der ältere Textzeuge ist mit Sicherheit eine Abschrift, worauf der Kopiervermerk al-til „vollendet“ hinweist. Die Zeit der Komposition der Inschrift ist somit unklar (vgl. dazu sogleich).

[16] Vgl. H. Winckler, *Altorientalische Forschungen* (1897), Nr. 6, 534–538; H. Tadmor, *JNES* 17 (1958), 137–139; T. Longman III., *Autobiography*, 194 f. und 243.

[17] H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 46.

[18] Vgl. P. Steinkeller, *Fs. Wilcke*, 267–292.

[19] Vgl. dazu oben S. 47 Anm. 62.

[20] Auf den letzten Punkt hat auch bereits H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 47 aufmerksam gemacht.

Inschrift nicht zu verschleiern, stattdessen eine gesteigerte Narrativität; das Werk sollte nicht in erster Linie politische oder legitimierende Funktionen erfüllen, sondern ideologische oder moralische Kategorien thematisieren.[21] Unter dieser Maßgabe erscheint das "Cruciform Monument" allein schon durch seine äußere Gestalt als steinernes Prisma, aber auch durch seinen marginalen erzählerischen Anteil und seine offensichtlich politische Zielsetzung als nicht-fiktional bzw. „nur" fingiert. Ebenso ist die Lugalanemundu-Inschrift als fingierter *narû* anzusehen – sie verwendet zwar das in den fiktionalen *narû*s von Narām-Sîn beliebte Große Revolte-Thema, ist ansonsten aber kaum narrativ. Ein Grenzfall ist die Agum-kakrime-Inschrift: Dass sie Teil der literarischen Tradition geworden war, in Schrift und Sprache nicht archaisiert und den Aufstieg dieses Herrschers schildert, spräche für ihre Fiktionalität – dass sie nicht moralisiert, insgesamt wenig imaginäre Anteile hat und mit ihrer langen Dedikation für den Marduk-Tempel ein vordergründig politisches Ziel verfolgt, dagegen. Es überwiegt der Eindruck, dass diese Inschrift als fingierte, nicht-fiktionale Inschrift einzustufen ist. Nicht-fiktional ist auch die „Kurigalzu-Autobiographie", die nach einer Reihe von Königstiteln, die das traditionelle Repertoire göttlicher Auserwähltheit und Fürsorge für die Götter und Tempel variieren, lediglich die Zuwendungen auflistet, die Kurigalzu dem Ištar-Tempel von Uruk zukommen ließ. Echt narrativ und damit fiktional sind neben den Sargon- und Narām-Sîn-Werken lediglich die „Sanherib-Autobiographie" und die „Nebukadnezar-Autobiographie", die jedoch beide in sehr schlechtem Erhaltungszustand und damit einer Analyse kaum zugänglich sind.

Eine Sonderstellung nehmen innerhalb der pseudepigraphischen Inschriften die Prophezeihungen ein, zu denen fünf Werke gezählt werden können, die jedoch meist sehr schlecht erhalten sind;[22] lediglich bei zwei Werken sind die Textanfänge überliefert, so dass sie Gott Marduk und König Šulgi von Ur zugeordnet werden können. Bei den Prophezeihungen steht die Nicht-Authentizität außer Frage. Ebenso machen die Pseudepigraphen Marduks und Šulgis deutlich, dass diese Werke tatsächlich nach dem Schema von Königsinschriften gestaltet sind.[23] Da sämtliche Prophezeihungen kaum narrativ sind und offenkundig legitimatorische Funktionen erfüllen, sollten sie als fingierte *narû*s eingestuft werden, wenn es auch für den modernen Leser zunächst schwer vorstellbar scheint, dass die fingierte Inschrift eines Gottes für authentisch gehalten werden konnte.[24]

---

[21] Vgl. oben S. 99 f.

[22] Ausführlich diskutiert sind diese Werke bei T. Longman III., *Autobiography*, 131–190.

[23] Vgl. H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 82–84.

[24] Dass dergleichen noch im klassischen Altertum möglich war, beweisen Textstellen aus der Geschichte des Diodorus und den Divinae Institutiones des L. Caecilius Lactantius, auf die J. Læssøe, *Fs. Pedersen*, 206 f. hingewiesen hat. Dort ist von einer goldenen,

Erstellt und strukturiert man eine Liste der bekannten Pseudepigraphien (siehe nächste Seite), so fällt auf, dass die meisten dieser Texte Erzählwerke über Sargon und Narām-Sîn von Akkade darstellen. Zehn Sargon- und Narām-Sîn-Texte (Gruppe A) stehen elf Pseudepigraphien anderer Protagonisten (Gruppe B) gegenüber. Bei den fiktionalen *narû*s fällt das Verhältnis noch deutlicher zugunsten der Akkade-Könige aus: Zehn fiktionale *narû*s von Sargon und Narām-Sîn stehen lediglich zwei fiktionalen *narû*s von Sanherib und Nebukadnezar I. gegenüber (B1.1 und B1.2). Hierin zeigt sich der besondere Status Sargons und Narām-Sîns in der historischen Erinnerung des alten Mesopotamien an. Sie galten als charismatische und bewunderungswürdige Heldenkönige einer glorreichen Phase der eigenen Geschichte, die auf Zeitgenossen und spätere Generationen einen tiefen Eindruck gemacht haben muss. Gewiss sind Sargon und Narām-Sîn schon während oder kurz nach der Akkade-Zeit zu Sagengestalten in der mündlichen Überlieferung geworden, die sie zu großen Vorbildern stilisierte, sowohl im triumphal-heroischen wie auch im tragischen Sinne.[25]

Die übrigen Könige, von denen fiktionale *narû*s überliefert sind, sind demgegenüber von grundsätzlich anderem Status: Sie waren keine populären Sagengestalten gewesen oder hatten als solche nicht annähernd die Bedeutung erlangt wie Sargon und Narām-Sîn. Ihr Eingang in die literarische Tradition ist möglicherweise allein ein Produkt der Beschäftigung der gelehrten Schreiber mit ihnen, die schriftliche Quellen verwendeten und über diese Könige aus unterschiedlichen Gründen (die bewusste Besinnung auf dynastische Anfänge, die Legitimierung einer bestehenden Dynastie, die Ausdeutung näherliegender historischer Ereignisse) literarische Werke verfassten.

---

von Zeus selbst angefertigten Stele die Rede, die im Heiligtum des Zeus Triphylius auf der Insel Panchaea aufgestellt gewesen sein soll und die Taten des Zeus und seiner Vorväter Uranos und Kronos berichtete.

[25] So schon H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 13.

Aufstellung aller bekannten pseudepigraphischen Texte

A. Fiktionale *narû*s von Sargon oder Narām-Sîn von Akkade[26]

1 *BRM* 4 4 („Ich, Sargon“)
2 Die Sargon-Erzählung aus Kültepe (Kt. j/k 97)
3 „Die große Revolte gegen Narām-Sîn“ (Texte **G** und **M**)
4 „Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn“ (Text **L**)
5 *VS* 17 42 („Die zehnte Schlacht“)
6 *ṭupšenna pitēma* (Kuta-Legende), altbabylonisch
7 *ṭupšenna pitēma* (Kuta-Legende), mittelbabylonisch, aus Ḫattuša
8 *ṭupšenna pitēma* (Kuta-Legende), jungbabylonisch
9 Sargons Geburtslegende
10 *MAD* 1 172[27]

B. Pseudepigraphische Inschriften, die von anderen Königen erzählen[28]

1. Mit exemplarischem Inhalt, fiktionale *narû*s

1.1 Die „Sanherib-Autobiographie“ (“The Sin of Sargon”)
1.2 Die „Nebukadnezar-Autobiographie“

2. Mit exemplarischem Inhalt, fingierte Inschriften

2.1 Die „Lugalanemundu-Inschrift“ (sumerisch)
2.2 Das “Cruciform Monument” von Maništusu von Akkade
2.3 Die „Agum-kakrime-Inschrift“
2.4 Die „Kurigalzu-Autobiographie“

3. Mit prophetischem Inhalt, alle fingierte Inschriften

3.1 Die Marduk-Prophezeihung
3.2 Die Šulgi-Prophezeihung
3.3 Die Uruk-Prophezeihung
3.4 Die dynastische Prophezeihung
3.5 „Text A“

---

[26] Alle Texte in erster Person formuliert, außer A10 (*MAD* 1 172; dritte Person). Zu den Texten vgl. den genauen Überblick in Kapitel 2 (S. 15 ff). Die Textsummierungen sind aus den S. 15 oben, S. 19 Anm. 10 und S. 30 f. Anm. 18/19 gegebenen Gründen tentativ. Nicht gelistet sind die vier von Sargon oder Narām-Sîn erzählenden Texte, die lediglich Anklänge an Königsinschriften beinhalten, aber nicht als Pseudepigraphien einzustufen sind: AO 5602 („Sargon, der Eroberer“); *TIM* 9 48; „Narām-Sîn und Erra“ sowie das altbabylonische Prisma L 74.225 aus Larsa (alle vier in dritter Person formuliert).
[27] Einstufung von als fiktionaler *narû* nicht gänzlich sicher, vgl. oben Kapitel 3.
[28] Alle Texte in erster Person formuliert.

7.2. Der Rahmen des *narû*

Das formale Grundmuster, nach dem die mesopotamische Königsinschrift aufgebaut ist, wird in den fiktionalen *narû*s imitiert, um diese vordergründig authentisch erscheinen zu lassen. Dieses Mittel ist das Kennzeichen aller Pseudepigraphen, die in anderen Hinsichten sehr disparat sind, und damit auch aller fiktionalen Inschriften im engeren Sinne.[29] Die Treue zum nicht-fiktiven Muster variiert, und ebenso wie die authentischen Inschriften verschiedene Ausprägungen des Grundmusters entwickelt haben, finden sich auch unter den fiktionalen Inschriften danach gebildete, verschiedene Ausgestaltungen.

[29] H. L. J. Vanstiphout hat methodische Kritik an dem Verfahren geäußert, vergangene Gattungen allein oder hauptsächlich aufgrund von "modern insights" oder "single features" zu identifizieren: "The embarrassing thing is that no two classifiers agree, and, which is worse, that almost no individual work, upon close reading, seems to fit the categories. [. . .] Moreover, the features are chosen because of their easy identification, not because of their dominant character in the text or group" (in B. Roest/H. L. J. Vanstiphout [Hrsg.], *Aspects of Genre and Type in Pre-Modern Literary Cultures*, 80 f.). Als Beispiel dieses defizitären Verfahrens verweist Vanstiphout auf Longmans *Fictional Akkadian Autobiography*. Bisweilen mögen Vanstiphouts Einwände gerechtfertigt sein – so halte ich z. B. mit Blick auf Longmans Studie das „Autobiographische", d. h. den Umstand, ob ein Werk in erster Person formuliert ist, keinesfalls für ein „dominantes" Charakteristikum der von Longman untersuchten Texte bzw. der fiktionalen *narû*s. Vielmehr ist dem Begriff des Autobiographischen die Kritik von E. Reiner entgegenzuhalten, die ihn für wenig glücklich hält, da er, heutigem Verständnis gemäß, eine poetische „Fähigkeit zur inneren Einkehr und ein Interesse an der Entwicklung des Ichs" impliziert (*Handb. der Literaturwiss.* I, 176). Auf der anderen Seite stellt die Bildung der fiktionalen *narû*s nach dem Muster authentischer Königsinschriften ein gewichtiges formales Mittel dar, das diese Texte unabweisbar miteinander verbindet und gleichzeitig von den sogenannten historischen Epen trennt. Nach meinem Dafürhalten zeigt sich in der stetig wiederkehrenden Verwendung dieses Mittels gerade die von Vanstiphout geforderte "active generic consciousness" an, die es nachzuweisen gilt, um ein historisches und eben nicht der modernen Literaturkritik entsprungenes Genre zu identifizieren. Ein einzelnes formales Kriterium kann sich somit durchaus als distinktiv erweisen, wenngleich es die vielfältigen Funktionen der Gattung allein nicht hinlänglich charakterisieren kann. Dass die fiktionalen *narû*s ansonsten formal, inhaltlich und funktional ein sehr disparates Bild ergeben, spricht nicht gegen die Identität der Gattung, im Gegenteil: Indem lediglich der Rahmen der Gattung formal determiniert ist, ist zugleich ihre innere Vielfalt erst ermöglicht und die Voraussetzung dafür geschaffen, dass sie über lange Zeit als flexibles Mittel der Reflexion der königlichen Rolle genutzt wurde. So sind nicht nur in ihrem literarischen Rahmen, sondern auch in ihrer Disparität die fiktionalen *narû*s ein Spiegelbild der authentischen *narû*s, die ihrerseits formal und inhaltlich breit gefächert sind und dennoch von den Babyloniern und Assyrern als eine einzige Gattung aufgefasst wurden.

7.2.1. Die Einleitung

Der inschriftliche Rahmen fiktionaler *narû*s ist in drei verschiedenen Ausprägungen überliefert, von denen die ersten beiden mit authentischen Inschrifteneinleitungen direkt vergleichbar sind. Dabei ist zu berücksichtigen, dass von den zwölf fiktionalen *narû*s nur sechs für die verschiedenen Einleitungen zeugen können (die Texte A1, 2, 3, 6, 8, 9), da bei den übrigen Texten die Anfänge abgebrochen oder – wie bei der Auszugstafel *VS* 17 42 – nicht mitgeteilt sind.

1. Schema: Gottheit(en) – König – historischer Bericht

„Die Große Revolte gegen Narām-Sîn" (**G**/**M**): *Enlil issu Ilaba eṭel ilī – Narām-Sîn šarrum dannum šar Akkade šar kibrāt arba'i* . . . . .

Bei diesem syntaktischen Schema stehen die Namen einer oder mehrerer angerufener Gottheiten am Anfang der Inschrift, gefolgt von der Nennung des Inschriftenurhebers, die zumeist durch Epitheta und Titel erweitert ist. Anschließend folgt stets ein historischer Bericht. Bau- und Weihinschriften folgen demgegenüber einem anderen Schema: Dort wird der am Inschriftenanfang genannte Gott, dem der Bau bzw. die Weihung gewidmet ist, von *ana* regiert bzw. mit einem sumerischen Dativ -r(a) versehen,[30] und es folgt auf den Namen des Inschriftenurhebers die Nennung des Bau- oder Kunstwerks, das dem Gott zugeeignet wird. Beide Inschriftentypen sind somit formal und inhaltlich deutlich geschieden.

Das Inschriftenschema mit vorangestellter Gottesanrufung ist in den altakkadischen Inschriften häufiger zu belegen.[31] Der einzige fiktionale *narû*, der diesem Schema folgt, ist die altbabylonische Legende von der Großen Revolte gegen Narām-Sîn **G**/**M**.[32] Dieses Werk kopiert damit exakt den Anfang der authentischen Große Revolte-Inschrift Narām-Sîns, die dem Text als Vorlage gedient hatte.

[30] Dem Schema einer Bauinschrift folgt strikt die Lugalanemundu-Inschrift (s. o.), in der die Göttin Nintu mit einer Reihe von Epitheta im Dativ voransteht (^{d}Nin-tu . . . nin-ki-ág-gá-ni-ir, vgl. H. G. Güterbock, *ZA* 42 [1934], 40). Da ich diese Inschrift jedoch als nur fingiert, nicht aber als fiktional einstufe, bleibt sie hier unberücksichtigt.

[31] Vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 87f. Anm. 1 und B. Kienast, *FAOS* 8 (1994), 336 Anm. 1.

[32] Gegen A. Poebel, *Miscellaneous Studies*, 23–42, der die Struktur des Textes mit dem traditionellen Schema einer Bau- und Weihinschrift zu erklären sucht. Sein Modell ist schon deshalb obsolet, weil die authentische Große Revolte-Inschrift, die **G**/**M** adaptiert, allein Enlil gewidmet ist, während sie am Textanfang Enlil und Ilaba anruft, vgl. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 25 *sub* J xi 9–13.

2. Schema: König – historischer Bericht

   BRM 4 4: *anāku Šarru-kīn nāram Ištar mutallik kibrāt erbētīn ×-mi šarūru š*[*amši* . . . . .]
   Sargon-Kültepe: *šarrum Šarrum-kīn šar Akkedê rebītim šarrum dannum ša išti ilē ētawūni Adad dannutam iddiššuma – ištu ṣīt šamšim adi erāb šamšim mātam aṣbatma* . . .
   Sargons Geburtslegende: *Šarru-kīn šarru dannu šar Akkade anāku – ummī enītum abī ul idi* . . .

Unter den Königen von Akkade werden sowohl in Bau- und Weihinschriften als auch in Inschriften mit historischen Berichten die Namen der Herrscher mitsamt Titeln erstmals häufig auch vor den Namen der Gottheit gestellt.[33] In den folgenden Epochen wird dieser Typ des Inschriftenanfangs dann neben dem Typ mit Erstnennung von Gottheiten sehr gebräuchlich.

Insofern entsprechen die drei hier subsummierten fiktionalen *narû*s mit ihren Anfängen noch gänzlich der geläufigen Erscheinungsform einer Königsinschrift. Während bei *BRM* 4 4 nicht erkennbar ist, wie lang Sargons Titulatur hier war, da das Fragment abbricht, und Sargon-Kültepe sich sichtlich bemüht, eine umfangreiche sargonische Titulatur zu fingieren, ist bei Sargons Geburtslegende dieses Bemühen bereits stark reduziert: Sargons Selbsteinführung beschränkt sich auf seine Identifikation als König von Akkade, erweitert durch den Standard-Titel "starker König". Die Geburtslegende steuert damit sehr zielstrebig auf ihr eigentliches Ziel, nämlich der Erzählung selbst, hin.

3. Schema: "Öffne den Tafelbehälter und lies . . ."

   Texte: Die alt- und die jungbabylonische Version der Kuta-Legende: *ṭupšenna pitēma narâ šitassi* . . .

Der literarische Rahmen der Kuta-Legende unterscheidet sich von den anderen fiktionalen *narû*s grundlegend, da er nicht den authentischen Königsinschriften nachgebildet ist. Es gibt keine Königsinschrift, die mit einer direkten Aufforderung an den Leser einsetzt, den Text zu lesen und seine Botschaft zu beherzigen. Gleichwohl bezeichnet der König als vorgeblicher Autor zu Beginn (Z. 1) und in der belehrenden Schlusspassage (Z. 149 ff.) das vorliegende Werk als *narû*, den er selbst geschrieben und im Emeslam in Kuta niedergelegt habe. Das Schema der Königsinschrift ist nur noch rudimentär nachgeahmt: In Z. 2 findet sich eine

[33] Bau- und Weihinschriften, nach der Edition I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990): Sargon A 1 (Enḫeduana), B 1 (Tašultum), Maništūšu 2, 3, 4, 5, Narām-Sîn 8, 9, 10, Šar-kali-šarrī 3. Historiographische Inschriften: Sargon C 1, C 2, C 4, Maništūšu 1, Narām-Sîn 1, 3, 4, 5. Davon zu trennen sind Inschriften, die nur den Weihenden mitsamt Titeln, nicht aber das geweihte Objekt oder den Empfänger nennen: Rīmuš 5, 6, Narām-Sîn 11, 12, 14, 17, 18, 19, 20, Šar-kali-šarrī 2.

ganz knapp gehaltene Einführung Narām-Sîns, die neben der Kennzeichnung als *mār Šarru-kīn* auf sämtliche Königstitel verzichtet, und der Schlussteil ab Z. 149 verbindet den auch aus authentischen Inschriften geläufigen Segen für denjenigen, der die Inschrift bewahrt, mit Belehrungen und der nochmaligen Aufforderung, die aus dem Text zu ziehende Lehre zu beherzigen. Da die Legende selbst der *narû* sein soll, ergibt sich zudem die logische Unmöglichkeit, dass der Text zu Beginn zum Leser spricht, bevor der Tafelkasten (*tupšennu*), in dem der *narû* doch verborgen liegen soll, vom Leser geöffnet wurde.

Natürlich liegt hier eine literarische Fiktion vor; diese macht nun keine Anstrengung mehr, die Fiktionalität der von ihr konstituierten Vorstellung zu verhüllen. Mit anderen Worten: Die Einleitung der Kuta-Legende ist ein starkes „Fiktionssignal",[33] das den Leser selbst fiktiv in eine imaginierte Erzählsituation einbezieht und über die Fiktionalität des Textes von Anbeginn an keine Zweifel lässt.[34]

Die direkte Anrede des Lesers bzw. Hörers durch den „Erzähler", der in der Kuta-Legende der Held der Erzählung selbst ist, ist ein aus den Anfängen akkadischer epischer Erzählungen wohlbekanntes Stilmittel.[35] Auch in der Gestaltung der Erzählung selbst verwendet die Kuta-Legende eine Reihe von Mitteln der akkadischen Epik, die der „gehobenen Sprache" angehören.[36] Die Kuta-Legende stellt sich somit als akkadisches Epos dar, das als ein fiktionaler *narû* eingekleidet worden ist. Ganz ähnlich ist der Autor des jungbabylonischen Gilgameš-Epos verfahren, wenn er den Leser in eine imaginäre Situation versetzt, in der er den Tafelkasten öffnen, den Lapislazuli-*narû* Gilgamešs herausheben und die Inschrift lesen soll.[37] Schon A. L. Oppenheim hat hierin einen „literarischen Topos" gesehen, der einen in gewisser Hinsicht „aufgeklärten" Leser voraussetzt, der den Topos als literarische Fiktion erkennt und genießen kann.[38] Dass die Fiktionalität dieses Stilmittels durchaus bewusst war, erhellt

[33] Vgl. oben Kapitel 6, S. 137 und S. 146 ff.

[34] Entgegen der Ansicht von W. Schaudig, vgl. oben S. 127–129. Die inhaltliche Wahrhaftigkeit der sich in der Kuta-Legende niederschlagenden Überlieferung muss damit, wie schon in Kapitel 5 und 6 ausgeführt, beim altmesopotamischen Publikum nicht zwangsläufig in Frage gestellt gewesen sein.

[35] Vgl. C. Wilcke, *ZA* 67 (1977), 153–216, besonders 153–156 (zu *CT* 15, 1–2), 175–186 (zum Anzu-Epos), 200–211 (zum Gilgameš-Epos) und 214–216 (Zusammenfassung).

[36] Vgl. B. Pongratz-Leisten in J. Rüpke (Hrsg.), *Von Göttern und Menschen erzählen*, 29 f.; dies., *WeOr* 30 (1999), 86 f.

[37] Vgl. B. Pongratz-Leisten in J. Rüpke (Hrsg.), *Von Göttern . . .*, 26; dies., *WeOr* 30 (1999), 84.

[38] "The suggested derivation of the epic from the text of the stela is a literary *topos*, and its use presupposes a reader who is sophisticated enough to accept it as a literary fiction

auch daraus, dass aus dem ersten Jahrtausend aus Assyrien eine Parodie auf fiktionale *narû*s überliefert ist, die vorgibt, von einer Prostituierten für den „Sohn des Ibâ, den Furzer“ geschrieben worden zu sein und mit derselben Verszeile einsetzt wie die Kuta-Legende: *ṭupšenna pitēma narâ šitassi*.[39]

7.2.2. Der Textschluss

Der Textschluss, der gemeinsam mit der Einleitung den Rahmen authentischer Königsinschriften imitiert, ist lediglich in drei fiktionalen *narû*s überliefert: die Sargon-Erzählung aus Kültepe, die jungbabylonische Kuta-Legende und die Geburtslegende Sargons. Die Frage, ob dem damaligen Gattungsbewusstsein gemäß der Schluss eines fiktionalen *narû* zwingend didaktisch sein muss, wurde bereits in Kapitel 5 diskutiert.[40] Sie wurde verneint, da bereits die Geburtslegende Sargons keine direkt an den Leser gerichtete Lehre in Imperativen mehr formuliert und der Sargon-Kültepe-Text offensichtlich ganz auf eine Lehre verzichtet. Gleichwohl enden beide Texte mit Segenswünschen und lehnen sich damit an das Schema authentischer Königsinschriften an, die häufig mit Segenswünschen schließen.

7.3. Die Sprache

Eine immer wiederkehrende Kennzeichnung der „literarischen *narû*s“ oder „Pseudo-Autobiographien“ ist das Postulat, dass sie in Prosa-Sprache abgefasst seien.[41] In der Tat ist auffällig, dass die meisten der fiktionalen *narû*s in einer überwiegend nüchternen, „prosaischen“ Sprache gehalten sind, und es ist naheliegend anzunehmen, dass der Text damit den Duktus authentischer Königsinschriften imitieren will. Es darf allerdings nicht außer Acht gelassen werden, dass die große Gattung der authentischen Königsinschriften ihrerseits stilistisch eine große Bandbreite zwischen einfachster und reich variierter bzw. „hochliterarischer“ Sprache abdeckt. Wenn somit einzelne fiktionale *narû*s auch hochliterarische Stilmittel aufweisen, steht dies nicht im Widerspruch zur Fiktionalisierung des Genres authentischer Inschriften. Zudem finden sich in den verschiedenen fiktionalen *narû*s „prosaische“ und „poetische“ Merkmale häufig in einem

---

and not as a proof of the authenticity of the text or, worse, an imposition on his critical sense.” (*Ancient Mesopotamia*, 258)

[39] Vgl. B. Pongratz-Leisten in J. Rüpke (Hrsg.), *Von Göttern . . .*, 26; dies., *WeOr* 30 (1999), 85. Für den Text vgl. A. Livingstone, *Court Poetry*, 64–66 (Text 29). Zu Schwank, Satire und Parodie als starkes Fiktionssignal vgl. oben S. 148 f.

[40] Vgl. oben S. 107 ff.

[41] Vgl. oben Kapitel 5.

Mischungsverhältnis, so dass sich die Texte nicht immer eindeutig der „prosaischen“ oder der „poetischen“ Sprache zuweisen lassen.

7.3.1. Die Legenden über die Große Revolte gegen Narām-Sîn

Am deutlichsten zeigt sich Prosastil in der Wortstellung an: Die Prädikate sollten zumeist am Satzende, Adjektiva hinter ihrem Bezugsnominal stehen. In der altbabylonischen Legende von der Großen Revolte (**G**/**M**) ist dies regelmäßig der Fall, mit nur einer einzigen Ausnahme, in der das Prädikat vorangestellt ist: *aḫḫūtum ajjâši* (**G**, Z. 23) bzw. *aḫḫūtī jâši* (**M**, Obv. 12) „Sie waren mit mir verbrüdert“. Da in Wortschatz, Morphologie und Syntax auch sonst keine spezifisch „poetischen“ oder „hochliterarischen“ Merkmale auffallen[42] – insbesondere ist kein Versbau erkennbar, wie er für die akkadische Epik typisch ist[43] –, ist die Sprache von **G**/**M** sicher als „Prosa“ zu klassifizieren.[44]

In der Erzählung „Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn“ (BM 79987, Text **L**) steht das Prädikat zumeist am Satzende, in mindestens vier Fällen jedoch auch am Satzanfang (ii 6′ *ešmema*, ii 7′ *ešte'išu*, ii 10′ *azkuru*, ii 11′ *udeššû*; unklar sind die Prädikate an den Zeilenanfängen von ii 26′ *lā ušapšeḫū* und ii 32′ *isḫuramma*, da hier Enjambements mit den abgebrochenen Enden der vorangegangenen Zeilen möglich sind). J. G. Westenholz nannte die Sprache dieses Textes „poetisch“, da er “inverted word order within clauses and repetition of refrains, words, phrases, and clauses” aufweise.[45] Es ist jedoch fraglich, ob mehrfach wiederkehrende Sätze wie *ina tāḫāzīja dannim adūkšu* „in meinem harten Kampf schlug ich ihn“ (ii 8′, ii 12′ und ii 15′) und *lū idūk lū igmur u lū uda''iš* „Er schlug, vernichtete und trampelte nieder“ (ii 22′ und ii 29′) mit Westenholz als “refrains” bezeichnet werden dürfen, die den Text in “stanzas” einteilten. Meines Erachtens ahmen die Wiederholungen dieser Sätze vielmehr den monotonen, Vokabular und Satzbau kaum variierenden Erzählstil nach, mit dem die altakkadischen Inschriften die Siegesmeldungen der Könige aneinanderreihen. Wohl lässt der „Gula-AN“-Text auch die Verwendung poetischer Mittel erkennen, wenn er in *lū idūk lū igmur u lū uda''iš* den mitgeteilten Sachverhalt dreifach mit verschiedenen Worten ausdrückt und ihn damit ausschmückt und betont; ähnlich verfährt das Werk in Phrasen wie *tešê gurun šalmātīšina* „Ein wirrer Haufen ihrer Leichen“ (ii 23′) und *damīšina šupālū u*

---

[42] Eine Ausnahme stellt allenfalls die Verwendung des ungewöhnlichen Adverbs *inšiš* in **M** Obv. 9 dar (vgl. den Kommentar zur Zeile S. 333 f.).

[43] Vgl. dazu unten *sub* 7.3.2.

[44] So auch J. G. Westenholz, *Legends*, 231: “These texts lack the poetic diction exhibited in many other texts in this corpus and perhaps should be considered more as prose sagas than as poetic tales”.

[45] *Legends*, 247 *sub* “poetics”.

naḫal[*lū umtallû*] „Mit ihrem Blut wurden die Niederungen und Schluchten angefüllt“ (ii 24′). Ein gegenüber **G**/**M** größeres Maß an Betonung und Ausschmückung der Sachverhalte lässt sich auch an der vermehrten Verwendung von Adjektiven (*dannum* ii 8′, ii 12′, ii 15′, *rabû* ii 19′), Adverbien (*ḫamṭiš* ii 7′, *ḫallālāniš* ii 20′, *aggiš* ii 27′), Epitheta (*tēlītam Ištar* ii 10′) und betonendem *lū* (ii 5′, 17′, 22′, 29′, 38′, 41′) ablesen. Die Art und der Umfang dieses Sprachgebrauchs hebt sich jedoch nirgends deutlich vom Sprachgebrauch zeitgenössischer, d. h. altbabylonischer historiographischer Königsinschriften ab.[46] Ansonsten lassen sich morphologisch, syntaktisch oder strukturell keine typisch „poetischen“ Merkmale ausmachen. Die Darstellung der Figuren und Führung der Handlung bleibt aufs Ganze gesehen sprachlich reduziert; es begegnen keine die Figuren schmückenden Epitheta und mit Ausnahme der oben angeführten Fälle keine episch detaillierte Schilderung von Geschehnissen. Auch der Wortschatz weist keine seltenen Lexeme auf, die allein aus hochliterarischen Werken, etwa des hymnisch-epischen Dialekts, bekannt wären. Vor allem verfügt der Text wie **G**/**M** über keinen epischen Versbau. Ich würde die Sprache von „Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn“ daher als dominant prosaisch bezeichnen.

Das kleine Schülerfragment *VS* 17 42 („Die zehnte Schlacht“) weist in seinen wenigen Zeilen einen zu **G**/**M** und dem „Gula-AN“-Text vollständig vergleichbaren Erzählstil auf: Überall steht das Prädikat am Satzende, Adjektive fehlen ganz, ebenso sind keine hochliterarischen Lexeme auszumachen. Die Liste der Schwurgottheiten in Z. 1 f. ist direkt der entsprechenden Liste aus **G**, Z. 21 f. entnommen, und die Fluchformel auf der Rückseite ist offenkundig aus altakkadischen Inschriften entlehnt.[47] Poetisch wirkt allein die dreifache Wiederholung der syntaktischen Struktur [*tišīšu*–VERB] in den Zeilen 3–5.[48]

---

[46] Ein gutes Beispiel einer ähnlich poetisch anmutenden Königsinschrift wie der „Gula-AN“-Text ist die berühmte Jaḫdun-Līm-Inschrift (vgl. G. Dossin, *Syria* 32 [1955], 1–28 = D. Frayne, *RIME* 4 [1990], 604–608), die sich ihrerseits offenkundig an die Inschriften Narām-Sîns und des dort verarbeiteten Große Revolte-Themas angelehnt hat. Sie enthält in ihrer Einleitung zahlreiche preisende Epitheta und in der Erzählung ganz ähnliche poetische Stilmittel wie „Gula-AN“, vgl. z. B. *ištēniš ipḫurūšumma* (iii 18), *ina kakkim dannim* (iii 19), *gurun šalmātīšunu* (iii 24), *ana tīli u karmi iškunšunūti* (iii 26f.; iv 1). Trotz der Verwendung literarischer Stilmittel ist jedoch auch die Jaḫdun-Līm-Inschrift „prosaisch“, da sie nicht in epischem Versbau gestaltet ist, sondern wie **G**/**M** und „Gula-AN“ strikt linear erzählt, mit stets an das Satzende gestelltem Prädikat.

[47] Vgl. C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 26 *sub* **J** xii 29ff. (Nar. C 1, die „Große Revolte“-Inschrift) und I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 259 f. Z. 169 ff. (Nar. C 5), dazu B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 359 oben.

[48] *tišīšu ikkirūninnima* | *tišīšu lū akmišunūti* | *tišīšu lū uwaššeršunūti* „Neunmal wurden sie feindselig gegen mich, neunmal band ich sie fürwahr, neunmal ließ ich sie frei“; fortgesetzt durch *ina ešrîm ana tāḫāzim itbūnimma* . . . „Beim zehnten Male erhoben sie sich zur Schlacht . . .“ vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 259 f.

Alle drei Große Revolte-Legenden sind somit dem Prosa-Stil zuzuweisen. Sie lehnen sich am deutlichsten an die Sprache der authentischen Inschrift Narām-Sîns über die Große Revolte an, was zumindest im Falle von **G**/**M**, deren Text zum Teil direkt aus dieser Inschrift exzerpiert ist, auch kaum verwundern kann. Ein weiteres auffälliges Merkmal, das die Große Revolte-Legenden von der authentischen Große Revolte-Inschrift übernommen haben, ist das Mittel der Auflistung. **G**/**M** und der „Gula-AN“-Text listen in langen Passagen die verbündeten feindlichen Könige und Städte auf, ohne diese Listen sprachlich auszuschmücken und aufzulockern. In der authentischen Große Revolte-Inschrift werden mehrmals die verbündeten feindlichen Städte und die besiegten feindlichen Truppen in Art und Umfang aufgelistet. Die bloße Auflistung hat nichts Literarisches an sich; sie dient in der Königsinschrift allein der historiographischen Dokumentation und verfährt darin mit einer bemerkenswerten Detailliebe: So werden die gefallenen und gefangen genommenen Feinde in exakten Zahlenangaben, nach Rang und Herkunft sortiert, zusammengetragen und summiert. Dieser dokumentarische Charakter der Listen bleibt auch in den Legenden erhalten, selbst wenn die Einträge zum Teil legendäre Namen enthalten und somit der literarischen Fiktion angehören. Die sprachlich nicht ausgeschmückte Liste weist sich in den Große Revolte-Legenden somit auch als Element prosaischen Sprachstils aus. Dass derartige Listen durchaus auch poetisch gestaltet werden können, wird sich in der Kuta-Legende erweisen.

7.3.2. Die Kuta-Legende

Im Gegensatz zu den Große Revolte-Legenden sind die drei Versionen der Kuta-Legende als poetische, d. h. im engeren Sinne literarsprachliche Werke zu bestimmen. Ihre Stilmittel gehören mit Ausnahme der Verwendung der ersten Person als Erzählerstimme ganz der Sprache der akkadischen Epik an, die K. Hecker dargestellt hat.[49] Im Folgenden wird vor allem die jungbabylonische Version der Kuta-Legende zur Analyse herangezogen; die dort festgestellten Merkmale sind entsprechend auch in der alt- und der mittelbabylonischen Version aufzufinden.

Im direkten Vergleich zu den Prosa-Legenden um die Große Revolte wird der Stil der Kuta-Legende besonders augenfällig. Die Kuta-Legende ist in Versen aufgebaut, die sich ihrerseits aufgrund von gedanklichen Sinneinheiten bzw. Parallelismen oder komplementären Gegensätzen häufig zu Doppelversen oder Versgruppen zusammenschließen.[50] Das Versende fällt regelmäßig mit dem

---

[49] Vgl. K. Hecker, *Epik*. Hecker selbst hat die Kuta-Legende *ibid*. 37 Anm. 1 aus seiner Untersuchung ausgeschlossen, da er sie mit Berufung auf H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 19 ff. nicht als „Epos“, sondern als „literarischen *narû*“ klassifizierte.

[50] Für die Stilmittel von Vers und Strophe vgl. K. Hecker, *Epik*, 101 ff.; zur Kontroverse über die akkadische Metrik vgl. M. L. West, *Iraq* 59 (1997), 175–187 mit Literatur

Zeilenende auf den verschiedenen Textzeugen zusammen. Die Zahl der Hebungen bzw. Akzente pro Vers bewegt sich in der Regel zwischen drei bis sechs, wobei der Vierheber dominiert, und entspricht damit dem Bild, das die akkadischen epischen Werke insgesamt bieten.[51] Die Struktur des poetischen Vers-

---

175 Anm. 1; N. Wasserman, *Style and Form in Old-Babylonian Literary Texts*, 159–162; S. Izre'el, *JANES* 27 (2000), 57–68. Im Detail ist die Verteilung der Akzente im akkadischen Vers kaum mit Gewissheit zu klären, da zur Rekonstruktion natürlich allein die verschrifteten Texte zur Verfügung stehen, die über die Betonung nur in seltenen Fällen höchst mittelbare Anhaltspunkte liefern (Pleneschreibungen, Verteilung der Versglieder über die Tafelzeile oder auf mehrere Zeilen). So geht Hecker, *o.c.* 102 mit guten Gründen davon aus, dass der nicht-skandierende Akzent im akkadischen Vers in der Regel auf lange Silben fällt (Langvokal, Konsonant + Langvokal oder Konsonant + Vokal + Konsonant), kurze Silben hingegen meistens unbetont blieben. Zudem stellt er mit Recht fest, dass das von Landsberger aufgestellte Diktum vom trochäischen Versschluss vielfach nicht zutrifft. So darf man vermuten, dass in dem Vers *ṭupšenna* | *pitēma* ‖ *narâ* | *šitassi* die Betonung in *narâ* auf die lange Silbe am Wortende fiel. In vielen anderen Fällen jedoch bieten sich mehrere Lösungen an, je nachdem, welches Betonungssystem man ansetzt und wie rigide es gehandhabt wird. So ist man beispielsweise im Vers Kuta Z. 31 *ṣābē* | *pagrī* | *iṣṣūr ḫurri* ‖ *amēlūta* | *āribū* | *pānūšun* „Ein Heer, mit Körpern von Höhlenvögeln, ein Volk, deren Gesichter (wie die von) Raben sind" (vgl. unten S. 180) darüber im Zweifel, ob in Formen von zwei langen Silben wie *ṣābē* und *pagrī* nun die erste oder zweite Silbe den Akzent getragen hatte. Da es im alten Mesopotamien keine verbindliche Poetik gab, die ein bestimmtes Versmaß vorschrieb, war bei Versen, die genug metrischen Spielraum boten, die genaue Akzentuierung wahrscheinlich nicht von vornherein festgelegt, sondern der Auslegung des Interpreten anheimgestellt. Für die Untersuchung des Versaufbaus, wie Hecker sie in seiner Studie vorgenommen hat und ich sie hier für die Kuta-Legende verfolge, ist es allerdings von untergeordneter Bedeutung, auf welcher Silbe genau innerhalb eines Versgliedes („Kolon"; der von Hecker verwendete Begriff „Stichos" ist irreführend) der Hauptakzent gelegen hatte. Dementsprechend sind sämtliche hier gebotene Silbenunterstreichungen, die den Hauptakzent bezeichnen sollen, lediglich als plausible Rekonstruktionen zu sehen, die nicht wirklich verifizierbar sind und lediglich der modellhaften Veranschaulichung dienen. Weitaus bedeutsamer ist die Identifizierung der Kola selbst. Ein Kolon bildet nach K. Hecker eine „gedankliche und grammatikalische Einheit", die von *einem* Hauptakzent getragen wird (vgl. *Epik*, 109). In der Regel sollten Partikel, Präpositionen, Negationen und Enklitika keinen Akzent tragen; Status-Constructus-Verbindungen bildeten zumeist eine metrische Einheit mit einem Hauptakzent (vgl. Hecker, *ibid.* 117 unten). Mit diesen Prämissen ist eine weitgehende Sicherheit in der Einteilung der Kola gegeben, wenn auch hier öfters Abweichungen oder Zweifelsfälle auftreten (vgl. *ibid.* 118 f.), die den Eindruck „einer gewissen unbefangenen Großzügigkeit gegenüber metrisch-formalen Reglementationen" (*ibid.* 119) untermauern. Da es in diesem Abschnitt in Hinblick auf metrische Fragestellungen vor allem um den Nachweis eines epischen Versbaus in der Kuta-Legende an sich geht, können hier und dort Unschärfen in der Rekonstruktion der Kola und Verszäsuren (zu diesen vgl. unten Anm. 50) in Kauf genommen werden.

[51] Vgl. die Aufstellung bei K. Hecker, *Epik*, 119 *sub* 1.3.9.

aufbaus ergibt sich dabei nicht allein durch das Abzählen von Hebungen; sie wird vor allem getragen durch die Parallelisierung oder Kontrastierung gedanklicher Einheiten, die in Kola und Kolagruppen (Halbverse etc.) eingeteilt werden. Da auch jedweder prosaische Sprachgebrauch metrisch gegliedert ist und das Akkadische kein skandierendes Versmaß kennt, ergibt sich die Poetizität des akkadischen Verses nicht allein durch das Metrum und die kolonische Struktur, sondern wird zudem durch eine Reihe weiterer Stilmittel erreicht. Diese sind vor allem eine von normaler Prosa abweichende, vielfältig variierte Wortstellung,[52] die sprachliche Ausschmückung mitgeteilter Sachverhalte oder deren Entfaltung durch das Arrangement mehrerer sinnverwandter Formulierungen, zudem die Verwendung typisch literarischer Lexeme, Phrasen und Foskeln, ferner klangliche Mittel wie die Alliteration und der Reim. Für die Makrostruktur epischer Texte sind die redeeinleitenden Formeln der Art X *pâšu īpušamma izakkara ana* Y und die Wiederholung längerer Passagen typische Mittel.

Beispiele (Versbau):

1. Einen vierhebigen Aufbau der Stichoi bei gleichzeitiger gedanklicher Verbindung zwischen den Versen weisen die ersten drei Verse zu Beginn der Kuta-Legende auf.[53] Der Übersichtlichkeit halber sind im Folgenden die Halb- bzw. Teilverse räumlich gegeneinander abgesetzt (z. T. entspricht dies auch der

[52] Vgl. K. Hecker, *Epik*, 102: „Die poetische Wirkung des akkadischen Verses beruht, wenn nicht auf skandierender Reihung von Silben, so nur auf seiner besonderen, von der Prosa abweichenden Anordnung der Worte oder der unter einem (Haupt-)Akzent zusammengefaßten Wortverbindungen“, und *ibid.* 120: „In einseitiger Übertreibung gesagt: Die Wortstellung muß von der der Prosa abweichen, soll ein Text als Poesie kenntlich werden“.

[53] Sie enthalten größere Ergänzungen, die jedoch große Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen können; vgl. dazu S. 108 Anm. 35. Im Folgenden grenzt die Markierung | die Kola gegeneinander ab, während || die „Zäsuren“ kennzeichnet, an denen eine Pause größeren Gewichts längere Versteile voneinander trennt (der Begriffsinhalt weicht von dem der Zäsur in klassischer Metrik ab; vgl. dazu K. Hecker, *Epik*, 109 mit Anm. 1). In der Regel befindet sich eine „Zäsur“ in der Mitte des vierhebigen Verses und trennt dort zwei Halbverse voneinander, doch lassen sich auch in längeren Versen „Zäsuren“ annehmen, die nicht immer in der Versmitte liegen müssen. Die Frage, ob die Versteile, die die Schreiber durch einen Leerraum in der Zeile oder durch Einrücken in einer neuen Zeile abgeteilt haben, auch immer metrisch durch eine „Zäsur“ abgesetzt waren – wie von K. Hecker, *Epik*, 109 ff. angenommen –, ist höchst schwierig zu beurteilen. So ist zu bedenken, dass derartige graphische Abteilungen sich auch nur auf Sinnstrukturen beziehen können, die nicht zwangsläufig auch metrisch durch „Zäsuren“ unterstützt gewesen sein müssen. Die oben in den Beispielen angegebenen „Zäsuren“ sind wie die exakten Lokalisierungen der Hauptakzente (__) als versuchsweise Modelle zu betrachten.

Verteilung auf den Tafeln), rechts stehen die Zahl der Kola pro Halb- bzw. Teilvers (zu beachten ist die Symmetrie):

1 *[ṭupšenna | piṭēma] || narâ | šitassi* 2 || 2
2 *[ša anāku | Narām-Sîn] | mār Šarru-kīn* 1 | 1 | 1 (?)[54]
3 *[ašṭuruma | ēzibu || ana] ūmē | sâti* 2 || 2

[Öffne den Tafelbehälter] und lies die Stele, [was ich, Narām-Sîn], der Sohn Sargons, [geschrieben und hinterlassen habe für] ferne Tage!

Zwei Vierheber rahmen einen Dreiheber ein. Die drei Verse sind inhaltlich eng miteinander verklammert, indem der Relativsatz in Vers 2 f. auf *narâ* aus Vers 1 bezogen ist. In Vers 1 sind zudem beide Halbverse und in Vers 2 alle drei Kola inhaltlich miteinander parallelisiert. Die Poetizität wird schließlich noch gesteigert durch die vom Prosa-Stil abweichende Frontstellung der beiden Prädikate in Vers 3.

2. So wie der Vers *ṭupšenna piṭēma narâ šitassi* den Auftakt der Kuta-Legende bildet, erscheint er in abgewandelter Form knapp dreißig Zeilen vor Textende als Fanal, das die abschließende didaktische Passage einleitet, und verklammert so Anfang und Schluss miteinander. Auch diese Passage ist von ausgewogenem Versbau gekennzeichnet.

151 *ṭupšenna | ēpuška || narâ | ašṭurka* 2 || 2
152 *ina Kutî | ina bīt Meslam* 1 | 1
153 *[ina p]apāḫ Nergal | ēzibakka* 1 | 1
154 *narâ | annâ || amurma* 2 || 1
155 *ša pî narê | annâ || šimēma* 2 || 1
156 *lā | tessiḫḫu || lā | tenniššu* 2 || 2
157 *lā | tapallaḫ || lā | tatarrur* 2 || 2
158 *išdāka | lū | kīnā* 1 | 1 | 1

Ich fertigte dir einen Tafelbehälter, schrieb dir eine Stele. In Kuta, im Tempel Meslam, in der Cella Nergals hinterließ ich sie für dich. Lies diese Stele, höre auf den Wortlaut dieser Stele! Gerate nicht in Aufruhr, werde nicht verwirrt! Fürchte dich nicht, zittere nicht! Fest sei (der Stand) deiner Beine!

---

[54] Aufgrund der generell postulierten Akzenteinheit von St. constr.-Verbindungen ist für *mār Šarru-kīn* nur ein Hauptakzent angenommen. Allerdings ließe sich alternativ für *mār* ein weiterer Hauptakzent vermuten, wodurch sich dann ein weiterer Vierheber mit Mittelzäsur und ein für die Verse 1–3 symmetrischer Aufbau ergäbe: ein gutes Beispiel für einen der vielen Zweifelsfälle in dem Versuch, die metrische Gliederung akkadischer Poesie zu rekonstruieren.

Auch wenn im Einzelnen die Kola nicht immer mit Sicherheit bestimmt werden können, lässt sich doch deutlich eine ausgewogene Gliederung der Verse in Halb- und Teilverse metrisch gleichen Gewichts erkennen. Hinzu tritt eine damit korrespondierende Organisation der Syntax und des Inhalts. Syntaktisch und inhaltlich parallelisiert sind die Halbverse in Z. 151, die beiden Verse in Z. 154 und 155 sowie in 156 und 157. In allen Fällen führt die variierende Doppelung aller Aussagen zu poetischem Stil. Kunstvoll ist auch die zunehmende Präzisierung des Ortes der Stele in Z. 152 *ina Kutî – ina bīt Meslam – ina papāḫ Nergal*.

3. Eine weitere Passage, in der ein klar strukturierter Versaufbau und die poetisch sehr kunstvoll voranschreitende Entwicklung des Themas zu beobachten ist, sind die Verse 31 ff., die die Erschaffung und das Aufwachsen der sieben dämonisch gezeichneten Feindkönige gegen Narām-Sîn schildern. Die Zahl der Kola schwankt hier zwischen sechs und zwei:

31 *ṣābē* | *pagrī* | *iṣṣūr ḫurri* ‖ *amēlūta* | *āribū* | *pānūšun* 3 ‖ 3
32 *ibnûšunūtima* ‖ *ilānu* | *rabûtu* 1 ‖ 2[55]
33 *ina qaqqar* | *ibnû* ‖ *ilānu* | *ālūšunu* 2 ‖ 2[56]
34 *Tiāmatu* ‖ *ušēniqšunūti* 1 ‖ 1
35 *šaššūršunu* | *Bēlet-ilī* | *ubanni* 1 | 1 | 1
36 *ina qereb šadî* ‖ *irtebûma* | *īteṭlūma* ‖ *irtašû* | *mīnâti* 1 ‖ 2 ‖ 2
37 *sebet šarrānu* | *atḫû* ‖ *šūpû* | *banûtu* 2 ‖ 2
38 *šeššet šūši līm* ‖ *ummānātūšunu* 1 ‖ 1
39 *Anubānini* | *abūšunu* | *šarru* ‖ *ummašunu* | *šarratu* | *Melīli* 3 ‖ 3[57]
40 *aḫūšunu* | *rabû* ‖ *ālik pānīšunu* ‖ *Memanduḫ* | *šumšu* 2 ‖ 1 ‖ 2
41 *šanû* | *aḫūšunu* ‖ *Medūdu* | *šumšu* 2 ‖ 2
42 *šalšu* | *aḫūšunu* ‖ [. . .]*talīp* (?) | *šumšu* 2 ‖ 2
43 *rebû* | *aḫūšunu* ‖ *Tartadāda* | *šumšu* 2 ‖ 2
44 *ḫamšu* | *aḫūšunu* ‖ *Baldaḫdaḫ* | *šumšu* 2 ‖ 2
45 *šeššu* | *aḫūšunu* ‖ *Aḫudanādiḫ* | *šumšu* 2 ‖ 2
46 *sebû* | *aḫūšunu* ‖ *Ḫurrakidû* | *šumšu* 2 ‖ 2

[55] *ibnûšunūtima* hat nur einen Hauptakzent, aufgrund der zweiten langen Silbe und der hohen Silbenzahl ist das Kolon aber wohl fast dem metrischen Gewicht des zweiten Halbverses gleichwertig, womit der Vers sehr ausgewogen wirkt.

[56] Unklar. Der angenommene Aufbau ist ausgewogen, durchbricht jedoch die syntaktischen Verhältnisse, nach denen *ibnû ilānu ālūšunu* ein in *ina qaqqari Tiāmatu ušēniqšunūti* eingeschobener asyndetischer Relativsatz ist („In der Erde, wo die großen Götter ihre Stadt erschaffen hatten, säugte sie Tiāmat, formte ihr Mutterleib Belēt-ilī sie schön"). Vielleicht ist die Zäsur also auch bereits nach *qaqqar* anzunehmen (1 ‖ 3).

[57] Die Lage der langen Silbe bzw. des Akzents in den Namen *Melīli*, *Medūdu*, *Tartadāda* und *Aḫudanādiḫ* ist unklar; in *Ḫurrakidû* ist sie durch die Schreibung in Ms. **G** = *STT* 30 *Ḫur-⸢ra*!⸣*-ki-du-u* hingegen angezeigt.

Auch hier ist die ausgewogene Versgliederung in Halb- und Teilverse erkennbar. Und auch hier entspricht diesem ausgewogenen Aufbau die vielfältige Verklammerung und Parallelisierung der Versglieder wie der Verse untereinander. So stehen in Z. 31 *ṣābē* und *amēlūta* inhaltlich zueinander parallel, was syntaktisch durch ihre jeweilige Frontstellung innerhalb der Halbverse unterstrichen wird. Für eine einfache, „prosaische“ Beschreibung der Feindhorden hätte *ṣābē* als Bezugswort allein genügt; das im zweiten Halbvers eintretende *amēlūta* ist dem syntaktisch und inhaltlich parallelen Versaufbau geschuldet und verhilft der Zeile zu einem deutlich gesteigerten, volleren Ausdruck. Da die beiden verwendeten Vergleichsbilder Vögel evozieren, sind auch bildsprachlich beide Halbverse miteinander parallelisiert.

Im nächsten Vers ist das Verb *ibnûšunūtima* poetisch an den Versanfang gestellt; bei gleichbleibendem Subjekt kehrt dasselbe Verb im folgenden Vers wieder, nun aber als zweites Satzglied, während das zuvor noch pronominal am Satzanfang erscheinende Objekt an das Satzende gerückt ist (*ālūšunu*). Die Verse in Z. 34 und 35 sind wieder inhaltlich miteinander parallelisiert, während die drei Prädikate in Vers 36 denselben Sachverhalt mit verschiedenen Ausdrücken ausdrücken und so poetische Fülle herstellen. In Vers 37 fällt die nach Art einer uneigentlichen Annexion gebildete Fügung *šūpû bānûtu* „herrlich an Schönheit“ auf, die ebenfalls für einen feinsinnigen Satzbau zeugen kann. Kunstvoll ist der chiastische Aufbau des Verses 39.

Die Passage, die die sieben Herren der Feindhorden namentlich auflistet, ist schließlich ein gutes Beispiel dafür, wie eine solche Liste – im Gegensatz zur Liste der verbündeten Könige in der Legende von der Großen Revolte, die sich dort hart gegen die eigentliche Erzählung absetzt und nur mit minimalem sprachlichen Aufwand aufzählt – poetisch gestaltet werden kann. Die immer wiederkehrende, sprachliche Fülle erzeugende Formulierung „ihr zweiter, dritter, vierter usw. Bruder hieß X mit Namen“ führt gemessenen Schrittes einen Namen nach dem anderen auf und verleiht damit den Namen sowohl Gewicht, als sie auch die harmonische Integration der Liste in den Erzählfluss gewährleistet.

4. Als ein letztes Beispiel für den epischen Versbau sollen die Zeilen 56 ff. dienen:

56	*ispuḫūma* | *tiāmāti*	‖ *ana Gutīum* | *issanqū*	2 ‖ 2
57	*ispuḫūma* | *Gutīum*	‖ *ana māt Elamti* | *issanqū*	2 ‖ 2
58	*ispuḫūma* | *māt Elamti*	‖ *ana sapanni* | *ikt*[*aldū* (?)]	2 ‖ 2
59	*iddukū* | *ša nēberi*	‖ *iddû* | *ana m*[*īli* (?)]	2 ‖ 2
60	*Dilmun* | *Makanna* | *Meluḫḫa* ‖ *qereb tâmtim* | *mala bašû* | *id*[*dukū*]		3 ‖ 3

Durch die mehrfache Wiederholung der Prädikate und Objekte entsteht zwar eine gewisse Monotonie, doch führt diese Struktur auch zu einem retardierenden Moment, der den einzelnen Ländernamen erzählerisches Gewicht verleiht. In

einem Prosa-Werk wäre der hier getriebene sprachliche Aufwand zur Aufzählung der eroberten Länder übermäßig; hier stellt er sich als typisches Stilmittel der Epik dar, die gern gleiche Verse oder Abschnitte mit variierender Wortwahl oder -Stellung wiederholt.

Epische Wiederholungen mit fast gleichbleibendem Wortlaut finden sich z. B. auch in Z. 63 ff., in der Narām-Sîn erst einen Soldaten beauftragt, einen Soldaten der Feindhorden zu stechen, um festzustellen, ob Blut fließt und er somit Mensch oder Dämon ist: *ina luṭî luput ina ṣillê suḫul* „Steche (sie) mit dem Stichel, durchbohre (sie) mit der Nadel“ (Z. 65). Zu beachten ist auch hier die poetische Doppelung der Aussage. Unmittelbar darauf erstattet der Soldat Bericht mit den Worten: *ina luṭê alput ina ṣillê asḫulma* „Ich stach (sie) mit dem Stichel, durchbohrte (sie) mit der Nadel“ (Z. 70 f.).

Die Passage, die die Befragung der Opferschaupriester einleitet, wiederholt sich dreimal. Sie besteht aus drei Bausteinen (a, b, c), die in den Wiederholungen variiert angeordnet werden. Zum Vergleich wird auch die vierte Passage, in der von Opferschau die Rede ist (4), aufgeführt:

1) Z. 11–17:
(a) [*išāl Enmerkar ilāni*] *rabûti* [*Ištar Ilaba Zab*]*aba Anunnītum* [*Šullat Ḫaniš Šamaš q*]*urādu*
(b) [*ilsi mārē bārê*] *uma’’er* [*sebet ana pān sebet*] *puḫādī i*[*lput*! *ukīn*] *guḫšê* [*ellūti*]
(c) [*mārū bārê*] *kīam iqbû*[*ni*]

2) Z. 72–77:
(b) *alsi mārê bārê uma’’er sebet* [*ana pā*]*n sebet puḫādī alput u*[*kī*]*n*! *guḫšê ellūti*
(a) *ašālm*[*a* (×)] × *ilāni rabûti Ištar Il*[*ab*]*a Zababa Anunnītum Šullat Ḫaniš Šamaš qurādu*

3) Z. 108–114:
(b) *alsi mārê bārê u*[*ma’’*]*er sebet ana pān sebet puḫādī alp*[*u*]*t ukīn guḫšê el*[*lūt*]*i*
(a) *ašālma* [× (×)] *ilāni ra*[*bû*]*ti Ištar* [*Ilaba Zababa Anunnīt*]*um Šullat* [*Ḫaniš Šamaš qurād*]*u*
(c) *mārū* [*bārê kīam iqbûn*]*i*

4) Z. 124–126:
kīam aqbi ana libbīja um[*ma anākuma*]
balu bīri šēri tāka[*lti*] *ul ubb*[*al qātī*]
puḫāda ana muḫḫīšunu alpu[*tma*]

Die Reihenfolge a–b–c wird zu b–a und b–a–c abgewandelt, wobei in Abschnitt 2 das Element c, die einleitende Formel für die Rede der Opferschaupriester, ausfällt, da im Anschluss nicht ihre Rede, sondern der Opferbefund in Form des „Schlüssels" der großen Götter mitgeteilt wird. In Abschnitt 1 ist von der Opferschau von Narām-Sîns frühem Vorgänger Enmerkar die Rede, weshalb er in dritter Person gestaltet ist, während 2, 3 und 4 von der Opferschau des in erster Person erzählenden Narām-Sîns sprechen. Die Passage wurde somit den Gegebenheiten flexibel angepasst. In 4 wurde sie schließlich ganz weggelassen und die Opferung von Lämmern nur noch ganz knapp in einem Satz mitgeteilt.

Eine weitere epische Wiederholung findet sich in Z. 84 ff. *šattu maḫrītu ina kašādi*, *šanītu šattu ina kašādi*, *šalaštu šattu ina kašādi* „Als das erste, zweite, dritte Jahr erreicht war . . . ".

Anschauliche Beispiele für die in versifizierter Epik beliebten Parallelismen (*Parallelismus membrorum*) sind neben den oben bereits angeführten die Zeilen 80 f. *ajju nēšu bīri ibrī* / *ajju barbaru išāl šā'iltū* „Welcher Löwe schaute je eine Opferschau? Welcher Wolf befragte je eine Traumdeuterin?" und 82 f. *lullik kī mār ḫabbāti ina megir libbīja* / *u luddi ša ilimma jâti luṣbat* „Ich will wie ein Räuber nach eigenem Belieben ziehen, und ich will das (Omen) des Gottes fallenlassen und mein eigener Herr sein!" sowie die Zeilen 91 f. *anāku šarru lā mušallimu mātīšu* / *u rē'ûm lā mušallimu ummānīšu* „Ich bin ein König, der sein Land nicht bewahren kann, und ein Hirte, der seine Leute nicht bewahren kann". Weitere Parallelismen sind Z. 131 f. *ana arkat ūmê Enlil ana lemutti inaššâ rēssun* / *ana aggi libbi Enlil uqa''ū rēšu* „In künftigen Tagen wird Enlil sie zu (ihrem) Unheil zur Rechenschaft ziehen, dem zornigen Herzen Enlils werden sie harren" und Z. 160 f. *dūrānīka tukkil* / *ḫirātīka mê mulli* „Deine Mauern festige, deine Gräben fülle mit Wasser!"

Redeeinleitende Formeln finden sich in der jungbabylonischen Kuta-Legende fast gar nicht, was gewiss dem Umstand geschuldet ist, dass sie in erster Person erzählt. Die „klassische" Form der redeeinleitenden Formel begegnet nur einmal, in dem mythischen Einschub, der rudimentär ein Streitgespräch unter den Göttern enthält: *Ea bēl na*[*gbi pāšu īpušma*] *iqabbi* | *izakkara ana* [*ilāni rabûti aḫḫ*]*ēšu* „Ea, der Herr der Ti[efe, tat seinen Mund auf] und sprach, er sagte zu [den großen Göttern, seinen Brü]dern" (Z. 99 f.). Eine Formel dieser Art ist auch *kīam aqbi ana libbīja umma lū anākuma* „So sprach ich zu mir, folgendermaßen (sprach) ich" (Z. 79, 89 und 124); zu vergleichen ist ferner *mārū* [*bārê*] *kīam iqbûni* „Die Opfer[schauer] sprachen so" (Z. 17 und 114). Eine freie Abwandlung eines redeeinleitenden Formulars findet sich in *Dilbat elletu ištu šamê kīam issan*[*qanni* (?)] „Der helle Ištarstern nah[te sich mir (?)] so vom Himmel" (Z. 128), wo Ištar nicht *in persona*, sondern durch ihre Epiphanie als Venusstern zu Narām-Sîn spricht, und zwar nicht direkt redend, sondern vermittelt, vielleicht

durch eine innere Stimme, worauf die Vermeidung des Verbums *zakāru* hindeutet.[58]

Schmückende Beiwörter, die mit ihrem Bezugswort zu einer phraseologischen Einheit verschmolzen sind, stellen ein typisches Stilmittel akkadischer Poesie (Lyrik und Epik) dar;[59] sie sind in der Kuta-Legende zahlreich vertreten: *ilānu rabûtu* „große Götter" (Z. 11, 22, 32; 75, 78, 127, 147); *Šamaš qurādu* (Z. 13; 25; 77); *bēl elâti u šaplāti* (als Epitheton von Šamaš, Z. 26); *šaššūru Bēlet-ilī* (Z. 35); *šūpû bānûtu* (Z. 37); *šadû ellūtu* (Z. 47); *guḫšû ellūtu* (Z. 16, 74, 110); *zagmukku ellūtu* (Z. 106); *tērêtu ellūtu* (Z. 107); *Dilbat elletu* (Z. 128).

Auf dem Gebiet der Bildersprache fällt der Befund relativ dürftig aus. Die Kuta-Legende ist nur sparsam mit Metaphern bestückt: *rē'ûm* „Hirte" für „König" (Z. 92 und evtl. 146 [*rē'*]*i kiššati*); Vögel (*iṣṣūr ḫurri* und *āribu*) als Vergleichsbild für die Feindhorden, die damit als dämonische Unterweltsgestalten gezeichnet werden (Z. 31); *šipir Enlil* „Werk Enlils", womit gleichfalls die Feindhorden als feindselige Dämonen charakterisiert werden (Z. 68), und *zēr ḫalqātî* „Brut der Gesetzeslosen (?)" (Z. 130). Wenn Ea in der Götterversammlung die von den Göttern auf die Erde geschickte *abūbu* „Flut" beklagt (Z. 97 ff.), so ist sie dem Zusammenhang gemäß als mythisches Vergleichsbild für das unaufhaltsame Feindheer aufzufassen. Ausdrücke wie *šapram maḫāṣu* „den Schenkel schlagen" als Geste des Aufbruchs (Z. 48) oder *pagrī u pūtī* „mein Leib und meine Stirn" für „mich selbst" (Z. 29 und 93; vgl. *pūtu* allein in Z. 165 und 178) sind dagegen vermutlich nicht poetisch, sondern der Metaphorik der Alltagssprache entnommen. Ebenso sind Zweifel angebracht, ob der *namzaq ilāni rabûti* „Schlüssel der großen Götter" (Z. 78 und 127) eine poetische, d. h. nicht der technischen Sprache der Opferschauer angehörende Metapher darstellt. Und in dem Vers *lullik kī mār ḫabbāti ina megir libbīja* „Ich will wie ein Räuber nach eigenem belieben ziehen" (Z. 82) bleibt das Vergleichsbild konventionell, da es das grundlegende Merkmal eines Räubers ist, nicht die gesetzten Vorschriften – in Narām-Sîns Fall: die Omina – zu achten.

Schließlich ist ein wesentliches inhaltliches Merkmal zu nennen, das die Kuta-Legende mit der übrigen akkadischen Epik teilt: die mythische Dimension. Während in den prosaischen *narû*s die Götter keine aktive Rolle spielen, lediglich abstrakt dargestellt werden und nur durch Gebet oder Schwur erreichbare Instanzen sind, werden in der Kuta-Legende die Götter als leibhaftig handelnde Personen inszeniert. Die großen Götter erschaffen die Feindhorden und deren Heimstatt unter der Erde; Tiāmat säugt sie, Bēlet-ilī gestaltet sie (Z. 32 ff.). Der Dichter präsentiert einen Disput zwischen Ea und den anderen Göttern über die

[58] Unklar; das Verb ist leider abgebrochen, doch sprechen die Spuren gegen eine Ergänzung *iz-za-a*[*k*!-*kar*].

[59] Als solche sind sie natürlich auch in den lyrisch-preisenden Passagen authentischer Königsinschriften enthalten, kaum jedoch in deren erzählenden Passagen.

entfesselte „Flut“ (*abūbu*) der Feindheere (Z. 97 ff.), der sich ausdrücklich „droben“ (*elēnû*) in der Götterversammlung im Himmel ereignet. Zwar ist die Kommunikation zwischen dem König und den Göttern auch in der Kuta-Legende zumeist vermittelt: Zum Kontakt bedarf es der Opferschau, die als Ergebnis kein göttliches Wort, sondern einen göttlichen, scheinbar mehrdeutigen „Schlüssel“ erzeugt. Doch in dem Moment, da der geläuterte Narām-Sîn aus freien Stücken die Entscheidung über sein weiteres Handeln der Opferschau anheimstellt, „naht“ (*sanāqu*) sich ihm der Venusstern vom Himmel und spricht in einer klar formulierten Rede mit ihm, so als würde Ištar höchstselbst vom Himmel herab zum König sprechen (Z. 128 ff.). Im Ergebnis ist das Verhältnis der irdischen zur göttlichen Seinsebene ambivalent dargestellt, anders als etwa im Gilgameš- oder Etana-Epos, die beide in der Zeit der mythischen Anfänge angesiedelt sind und in der die Götter und (halbgöttlichen) Menschen ganz selbstverständlich miteinander reden. Dennoch ist das mythische Element der Kuta-Legende prägnant, vergleicht man dieses Werk mit den übrigen fiktionalen *narû*s, die sich weitaus enger an ihre Vorbilder authentischer Königsinschriften halten und dementsprechend deren Weltsicht und Welterfahrung übernehmen.[60] Auch hierin zeigt sich somit ein starker Bezug zur akkadischen Epik, der die Kuta-Legende von den übrigen fiktionalen *narû*s absetzt.

[60] Natürlich können auch in authentischen Königsinschriften zahlreiche „mythische“ oder mythisch anmutende Situationen geschildert sein, etwa wenn ein König von sich behauptet, von einer Göttin gesäugt oder von den Göttern zum Königsamt berufen worden zu sein, oder wenn ein König von einem Gott aufgefordert wird, einen Tempel wiederherzurichten oder einen Feldzug zu führen usw. Entweder findet sich Derartiges jedoch in preisenden Passagen, die *sui generis* stärker poetisch sind und damit auch die inhaltlichen Mittel der akkadischen Poesie verwenden, oder sie bleiben ganz auf den König in seinem irdischen Dasein bezogen, d. h. dass der Gott als Person kaum greifbar wird und dem König lediglich den Anstoß für sein weiteres Handeln liefert. So enthält z. B. der Prolog des Kodex Ḫammurapi zwar vielfältige Aussagen darüber, wie die Götter Babylon und Marduk zur Herrschaft beriefen und daraufhin Marduk den „guten Namen“ Ḫammurapis nannte. Doch geschieht dies alles in einem einführenden Nebensatz (*inu Anu Enlil . . .*), der nur als Rahmen oder Hintergrund für die im folgenden *inūmīšu*-Satz geschilderten Taten Ḫammurapis dient. Er entfaltet das Thema der göttlichen Berufung ausführlich, allerdings statisch, ohne zeitliche Erzählstruktur oder gar interaktiver Handlungen wie wörtlicher Zwiegespräche der Götter untereinander. In wirklich erzählenden Passagen authentischer Königsinschriften erscheinen Götter oder Dämonen als leibhaftig erscheinende, handelnde Personen m. W. nirgends.

7.4. Fiktionalität

In Kapitel 6 wurden die Kriterien herausgearbeitet, nach denen eine pseudepigraphische Inschrift als fiktionale Inschrift bzw. fiktionaler *narû* eingestuft werden sollte. Die Kriterien waren in erster Linie kommunikativer Natur, die mit den kontextuellen Bedingungen eines Textes zu tun hatten. Sie sind nicht generell formal in den Werken angelegt.

Eine Reihe von formalen und inhaltlichen Fiktionssignalen wurde bereits in der Diskussion der Kuta-Legende festgestellt: die deutlich von jedwedem Inschriftenschema abweichende Einleitung, die den Leser/Hörer in eine fiktiv zu imaginierende Situation einbezieht und eine klare Parallele im Gilgameš-Epos hat,[61] sowie zahlreiche stilistische und inhaltliche Genre-Merkmale der versifizierten akkadischen Epik, die auch den literarisch gebildeten babylonischen oder assyrischen Rezipienten auf Schritt und Tritt darauf hinweisen musste, dass das Werk nur eine stilisierte Version einer Inschrift darstellen kann. Vor allem aber ist die Kuta-Legende durchgängig narrativ: Sie erzählt die Erschaffung feindlicher Horden durch die Götter und Narām-Sîns Reaktionen auf diese Bedrohung. Nach Rückschlägen erkennt Narām-Sîn sein Fehlverhalten und zieht die richtige Lehre daraus, die am Ende dem Leser/Hörer ans Herz gelegt wird. Demgegenüber finden sich kaum nicht-narrative Teile, die allein preisenden Charakter haben, wie beispielsweise eine längere Königstitulatur. Indem die Kuta-Legende den Rezipienten ein Geschehen imaginieren lässt, in dem die Figuren handeln und reagieren, reizt sie zur ästhetischen Identifikation und moralischen Beurteilung der Fremderfahrung an. Genau dies sind aber zentrale Funktionen literarischer Fiktionalität. Die Kuta-Legende kann somit uneingeschränkt als fiktional bezeichnet werden.

Bei den übrigen fiktionalen *narû*s sind die Verhältnisse oft nicht derart klar. Der kritischste Fall stellt gewiss die Legende von der Großen Revolte (**G**/**M**) dar. Wenn dieser Text lange Passagen einer authentischen Inschrift fast unverändert übernimmt und auch den prosaischen Sprachstil, der Inschriften häufig kennzeichnet, nachahmt, fragt sich, wo hier das fiktionale Element in Form von ästhetischer Identifikation und moralischer Beurteilung von Fremderfahrung auszumachen ist. Gewiss sind die Fiktionssignale in **G**/**M** subtiler als in der Kuta-Legende und zumeist nur im Kontrast zur authentischen Narām-Sîn-Inschrift über die Große Revolte erkennbar. Da zudem der Schluss von **G**/**M** fehlt, ist unklar, ob der Text mit einer Lehre schloss, die sich an einen künftigen König als fiktiven, den Leser/Hörer als tatsächlichen Adressaten richtete. Zu beachten ist allerdings, dass **G**/**M** insgesamt sehr fragmentarisch überliefert ist. Ein großer Teil dessen, was überliefert ist, entspricht der authentischen Narām-

[61] Vgl. oben S. 171–173 *sub* 3.

Sîn-Inschrift, doch zeigen die erhaltenen Textreste auf der Rückseite von **M** auch, dass die Erzählung über lange Passagen keinerlei Zusammenhang mit dieser Inschrift aufweist. Es steht zu vermuten, dass der überwiegende Teil des Werks wie die Kuta-Legende unmittelbar mit der Erzählung der Geschehnisse befasst gewesen war. Die ästhetische Identifikation erschöpfte sich in der Bewunderung des heroischen Königs von Akkade, der es vermochte, eine übermächtige Koalition aller Herren Länder zu besiegen.

Die übrigen fiktionalen *narû*s bewegen sich im Grad ihrer Fiktionalität, d. h. in Hinblick auf die Dichte und Disparität ihrer Fiktionssignale bzw. fiktionalen Mittel zwischen den beiden Extremen von **G**/**M** und Kuta-Legende. Allen fiktionalen *narû*s gemeinsam ist, dass sie dominant narrativ gestaltet sind, vor allem also erzählen wollen, um imaginativ eine exemplarische, vorbildliche Fremderfahrung erfahrbar zu machen. Sie haben anders als die „nur" fingierten Inschriften keinen dokumentarischen Charakter, der der Verteidigung handfester politischer oder ökonomischer Ziele dient. Wie bereits in den ersten beiden Abschnitten dieses Kapitels herausgestellt, fällt es indes schwer, überall eine exakte Grenzlinie zwischen den verschiedenen Texten zu ziehen – die Grenzen sind offenbar fließend. Das verwundert kaum in einem literarischen Umfeld, in dem die literarische Fiktion nicht zwingend als „bewusstfalsch" aufgefasst wurde.

Kapitel 8

„Sargon, der Eroberer“ (AO 6702): Ein altbabylonisches Heldenepos

Die im Louvre verwahrte vierkolumnige, 12,5 × 16,5 cm messende Tafel AO 6702, die 1951 von J. Nougayrol erstveröffentlicht wurde,[1] schildert aus der objektivierenden Perspektive eines unbeteiligten Erzählers die Ereignisse um den siegreichen Feldzug Sargons von Akkade gegen das „Land des Ūta-rapaštim“. Das Werk ist von eminenter Bedeutung für die Beurteilung der Literatur der altbabylonischen Zeit. Es entfaltet in außergewöhnlicher Prägnanz den Ethos des kriegerischen Helden, dem Ruhm und Ehre das Höchste bedeuten. In kaum einer anderen Dichtung der babylonisch-assyrischen Epik ist eine von so hochfahrendem Pathos getragene Feier männlichen Kriegertums und militärischer Aggression zu beobachten wie hier.[2] Neben den vier altbabylonischen Kompositionen, die mit AO 6702 stilistisch und inhaltlich zum Teil vergleichbar sind (*TIM* 9 48, „Sargon der Löwe“, „Narām-Sîn und der Herr von Apišal“ und „Erra und Narām-Sîn“) sind hierfür allenfalls noch die seit dem späten zweiten Jahrtausend entstehenden Heldendichtungen um assyrische und babylonische Könige wie Adad-nārāri I., Tukulti-Ninurta I., Tiglatpilesar I., Assur-nasirpal II., Kurigalzu und anderen heranzuziehen.[3] Allerdings hat dort, anders als in den altbabylonischen Werken, die Beziehung des Helden zur Götterwelt durch das Motiv der direkten göttlichen Unterstützung und Begleitung auf dem Feldzug

[1] Vgl. *RA* 45 (1951), 169–183; Tafelmaße nach J. Nougayrol, *ibid*. 169 Fn. 5. Die Provenienz der Tafel, die 1914 durch den Kunsthandel erworben wurde, ist unbekannt (vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 61).

[2] Schon J. Nougayrol, *ibid*. 180 hatte diese Besonderheit erkannt, indem er in dem Text ein neuentdecktes Genre in Babylonien erblickte, das er als „lyre guerrière“ gegen die „lyre sacrée“ absetzte. Ähnlich konstatierte J. G. Westenholz, *Legends*, 59, der Text entfalte „the values of valor and heroism“ in größerem Ausmaß als jede andere Sargon- oder Narām-Sîn-Legende.

[3] Für die assyrischen Werke vgl. V. Hurowitz/J. G. Westenholz, *JCS* 42 (1990), 41, einschließlich des ebda. bearbeiteten Textes *LKA* 63 (insgesamt 7 Werke); zu den babylonischen Werken vgl. die Liste bei W. Röllig, *RlA* 7 (1987–1990), 52; dazu A. Livingstone, *Court Poetry*, 44 ff.

und durch die gottgleiche Darstellung des Königs ein weitaus höheres Gewicht, und auch in der erzählerischen Präsentation der Ereignisse gehen die assyrischen Heldendichtungen eigene Wege. Demgegenüber ist der Held in AO 6702 in viel höherem Maße auf seine eigenen heroischen Tugenden verwiesen.

Der kriegerisch-heroische Tenor von AO 6702, der die Soldaten ausführlich in Szene setzt, das blutige Metzeln in der Schlacht zum „Fest der Männer" transzendiert und den militärischen Ruhm in den Mittelpunkt des königlichen und soldatischen Strebens stellt, lässt im Verein mit dem getragenen, versgebundenen Sprachstil Qualitäten episch-heroischer Dichtung aufscheinen, wie sie im Horizont der abendländischen Literatur aus dem Heldenepos der Antike und des Mittelalters geläufig sind. So erscheint die Bezeichnung von AO 6702 als „Heldenepos" als unmittelbar angemessen, zumal das Werk in seinen sprachlichen Formen und Stilmitteln nicht von der übrigen akkadischen versgebundenen Epik zu trennen ist.[4]

Aufgrund der zahlreichen Unklarheiten in der Erzählstruktur – sämtliche Bearbeitungen und Übersetzungen weichen bereits in der Zuordnung ganzer Passagen in den Erzählzusammenhang erheblich voneinander ab – ist eine detaillierte Erzählanalyse von AO 6702 ein Desiderat, das mit der folgenden Untersuchung erfüllt werden soll. Das Heroische, das in dem Werk so prominent im Vordergrund steht, soll dabei zugleich detailliert herausgearbeitet werden. Im anschließenden Kapitel wird das mit AO 6702 verwandte Heldenepos *TIM* 9 48 analysiert und mit AO 6702 verglichen, um die literarhistorischen Beziehungen beider Werke zueinander herauszuarbeiten. In Kapitel 10 schließlich wird das mittelbabylonische *Šar tamḫāri* analysiert, um das Fortleben der altbabylonischen Traditionen über den Heldenkönig Sargon, der erobernd in ferne Regionen zieht, zu beleuchten und die Frage zu klären, welche literarhistorischen Gegebenheiten zu postulieren sind, um die Zusammenhänge und Abweichungen zwischen dem *Šar tamḫāri*, AO 6702 und *TIM* 9 48 zu erklären.

8.1. Inhaltliche Analyse des Textes

8.1.1. Die thematische Struktur von AO 6702

AO 6702 trägt vier Kolumnen von insgesamt 123 Zeilen – eingerückte, noch zu vorstehenden Versen gehörende Zeilen miteingerechnet. Auf die letzte Kolumne entfallen nur 10 Zeilen, der Rest der Kolumne ist unbeschriftet, und es ist klar ersichtlich, dass dort der Text zuende ist.[5] Inhaltlich gliedert sich AO 6702 in sechs erkennbare größere Abschnitte:

---

[4] Vgl. zum Eposbegriff oben S. 11–13.
[5] Vgl. unten Abschnitt 8.1.16. (S. 228 f.).

1. Die Tafel beginnt mit einem Dialog zwischen Sargon und seinen Soldaten, deren Stimme durch den *ašarēdum*, ihrem Anführer, vertreten ist. Thema dieses Dialoges ist ein bevorstehender Feldzug, der sowohl Sargon wie dem *ašarēdum* Anlass dazu gibt, das eigene Heldentum und dessen Bewährung im Krieg in ausmalender Fülle zu rühmen (Z. 1–41);

2**.** Es schließt sich die Vorstellung der verschiedenen Truppenteile von Sargons Armee an, die zum Teil mit heroischen Attributen gekennzeichnet werden (Z. 42–56);

3. Erst ab Z. 57 setzt die eigentliche Erzählung in dritter Person ein: Sargon zieht in das „Land des Ūta-rapaštim“; auf dem Weg dorthin muss er mit seiner Armee einen Wald durchqueren, der ihm das Tageslicht verfinstert, doch gelangt Sargon mit Hilfe des wundersam aufleuchtenden Sternenscheins hindurch und erreicht neun Festungen (*dūrū*), die er allesamt einnimmt (Z. 57–67);

4. Die folgende Passage, die mit *ina* [*ūmīšu*]*ma Šimurr*[*am ikmi*] beginnt, ist von der vorhergehenden insofern getrennt, als sie entweder weitere Eroberungen schildert, die der Einnahme der neun Festungen nachfolgten, oder aber – wahrscheinlicher – die Eroberung der neun Festungen inhaltlich ausführt, wobei Simurrum entweder die erste der neun Festungen darstellt oder aber die neun Festungen als Teil von Simurrum aufzufassen sind. Tribute werden eingeholt und viele Ortschaften dem Erdboden gleichgemacht. Das Ende der Passage ist aufgrund des schlechten Zustandes der Rückseite der Tafel nicht klar auszumachen. Sie scheint sich bis Z. 91 zu erstrecken (Z. 68–91);[6]

5. Im Anschluss scheint entweder erneut der *ašarēdum*, ein anderer Untergebener, oder aber ein niedergeworfener König Sargon anzusprechen (vgl. Z. 93: [. . .] *bēlī*), während Sargon auf seinem Thron sitzt (Z. 94: [. . .] *ina parakkīšu*). Diese Szene dient der Einleitung eines längeren Monologs Sargons, in dem er seine Siege über neun feindliche Länder bzw. -Städte aufzählt (Z. 92–119);

6. Am Schluss unterweist Sargon seine Truppen mit einer feierlichen Erklärung, die jeden König herausfordert, seine Taten zu wiederholen, sofern er den Anspruch für sich erheben will, ihm gleichzukommen (Z. 120–123).

Die einzelnen Teile dieser Struktur und ihre genaueren Zusammenhänge untereinander sollen in den folgenden Abschnitten detailliert analysiert werden, um zu einem klaren Bild von dieser Erzählung zu gelangen.[7]

---

[6] Vgl. unten Abschnitt 8.1.14. (S. 224–226). In diesem Punkt schließe ich mich der Analyse von J. G. Westenholz, *Legends*, 59 an.

[7] Aufgrund der großen Verständnisschwierigkeiten, die der Text noch immer bereitet, und der zahlreichen verschiedenen Ansichten über seine Gesamtstruktur habe ich mich bemüht, möglichst vollständig sämtliche veröffentlichte Interpretationen des Textes zu diskutieren. Da die inhaltliche Auslegung und philologische Erschließung des Textes Hand in Hand gehen, nicht alle Einzelheiten aber über Gebühr in den Fußnoten verhandelt werden sollten, musste eine Gewichtung getroffen werden. Argumente und Diskus-

8.1.2. Der Tafelanfang: Anfang des Textes?

[*attun*]*uma* ˹*tutakki*˺*lāninni* „[Ih]r habt mich ermutigt!" So lautet die erste Zeile der Tafel, und aus dem Folgenden wird klar, dass Sargon zu seinen Soldaten spricht. Der Text beginnt weder mit einem hymnischen Preis der Hauptfigur,[8] noch mit einer Selbstvorstellung im Stile einer Königsinschrift,[9] noch mit einer hymnischen oder epischen Entfaltung der Szenerie oder des Themas. Er setzt sofort mit den Worten des Königs ein, die wie aus dem Zusammenhang gerissen wirken, denn Sargon beginnt nicht mit einer Anrede an seine Truppen, auch schildert er nicht die konkrete Situation, in der die Soldaten ihn zum Kampf ermutigt haben. Der Text versetzt mitten in einen Dialog zwischen dem König und seinem Heer und vermittelt nicht, worum es geht oder wo dieser Dialog stattfindet.

Dreierlei ist nun denkbar. Entweder ist AO 6702 nicht das komplette Werk, und der Tafel ging eine erste Tafel oder mehrere Tafeln voraus.[10] Oder es hat diese verloren gegangene, zu AO 6702 gehörende erste Tafel nicht gegeben, sondern der Schreiber hat, eine Vorlage abschreibend, aus unbekannten Gründen nicht am Textanfang mit seiner Abschrift begonnen. Schließlich ist es möglich, dass der Schreiber eine ihm bekannte mündliche Heldensage an einem prägnanten Punkt aufgegriffen und von dort ausgehend seine Fassung dieser Sage auf seiner Tontafel niedergeschrieben hatte.

Die letzte Möglichkeit ist gewiss die am wenigsten wahrscheinliche. Denn auch wenn man annähme, dass der Schreiber und die Leser/Hörer des Werkes die im Hintergrund stehende Heldensage gut kannten und vorverstehend in die Rezeption des Textes miteinbezogen, widerspräche eine den Anfang auslassende Verschriftung doch dem Bild, das sonst die akkadischen Erzählwerke bieten. Überall dort, wo die Anfänge dieser Werke erhalten sind, ist stets eine Einleitung vorhanden, wenn sie auch zuweilen sehr knapp ausfallen kann. Abrupte Epenanfänge finden sich gelegentlich in der sumerischen Literatur, so z. B. in „Lugalbanda und Enmerkar" oder in „Gilgameš und Akka",[11] doch führt von

sionen, die die inhaltliche Struktur der Erzählung betreffen, wurden zumeist in dieses Kapitel integriert; philologische Erörterungen wurden in den Kommentar zur Textbearbeitung ab S. 362 ff. verwiesen. Dabei werden sich Kapitel und Kommentar gegenseitig aufeinander beziehen. Es ließ sich gleichwohl nicht vermeiden, dass diese Verteilung nicht immer stringent durchgehalten werden konnte.

[8] Vgl. C. Wilcke, *ZA* 67 (1977), 153–216, insbesondere (mit Bezug auf einen historischen König) den Anfang des Adad-nārārī-Epos, *ibid*. 187f.

[9] Beispiele wären *BRM* 4 4: *anāku Šarru-kīn muttallik kibrāt erbettīn* (vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 34) oder die „Geburtslegende Sargons": *Šarru-kīn šarru dannu šar Akkade anāku* (vgl. *ibid*. 38).

[10] So mutmaßt auch J. G. Westenholz, *Legends*, 59.

[11] Vgl. C. Wilcke, *Das Lugalbandaepos*, 90f.; D. Katz, *Gilgamesh and Akka*, 40 f.

diesen Epen thematisch und stilistisch kein Weg hinüber zu den Sargon- und Narām-Sîn-Erzählungen.

Trifft folglich eine der beiden ersten Möglichkeiten zu, kann der Beginn von AO 6702 nicht den Anfang der verschrifteten Version dieser Erzählung darstellen. Am naheliegendsten und wahrscheinlichsten ist es daher, dass eine erste Tafel dieses Textes – als Original oder als Teil der Abschriftvorlage – verloren gegangen ist.

Für diese Annahme lässt sich ein textvergleichendes Argument hinzufügen. Sofern man im Gefolge der gängigen assyriologischen Auffassung davon ausgeht, dass AO 6702 stoffgeschichtlich mit dem späteren *Šar tamḫāri* entfernt zusammenhängt[12] – man muss dabei weder eine so enge Verwandtschaft annehmen, die berechtigte, von einem altbabylonischen *Šar tamḫāri* zu sprechen, noch gar das Postulat einer direkten literarischen Abhängigkeit unterschreiben –, so fügt sich der Anfang von AO 6702 morphologisch dort ein, wo im *Šar tamḫāri* Sargon mit seinen Soldaten den geplanten Zug nach Purušḫanda verhandelt. Diese Passage beginnt im *Šar tamḫāri* zwar in reichlicher Nähe zum Textanfang (ab Z. 8, vielleicht bereits ab Z. 7), doch steht dort immerhin eine knappe Einleitung mit der Benennung der Hauptfigur (Z. 3: *Šarru-kēn*) und der Szenerie (Z. 2 und 4: *qereb ekalli*) voran; auch wurde der Anlass für die Debatte, ob man nach Purušḫanda ziehen solle, nicht vorenthalten.[13] Die Entscheidung Sargons, nach Purušḫanda zu ziehen, die dem Beginn von AO 6702 am genauesten entspräche, ist im *Šar tamḫāri* nicht mehr erhalten und somit nach Z. 35, wo die Vorderseite des Textes abbricht, erzählt worden. Dadurch wächst die Wahrscheinlichkeit, dass auch der ersten Zeile in AO 6702 ein größerer Erzählteil voraufging.

8.1.3. Die vorwiegend dialogische Gestalt des Textes

Vom Beginn der ersten Kolumne bis in die ersten Zeilen der zweiten Kolumne hinein ist der Text fast ausschließlich als Dialog gestaltet. Der Ort des Dialogs ist möglicherweise Sargons Palast,[14] vergleicht man die Szene mit dem Beginn des *Šar tamḫāri* aus El-Amarna, möglicherweise aber auch das Feldlager auf dem Kriegszug, zieht man *TIM* 9 48 i 15´f. heran, wo Sargon zu seinen Soldaten von einem geplanten Zug nach Mardaman spricht, nachdem er mit ihnen den Amanus erreicht und Irnina geopfert hat.

---

[12] Vgl. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 174 Anm. 58 und 179 Anm. 2; B. Groneberg/H. Hunger, *JAOS* 98 (1978), 522; J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 115–126; G. Jonker, *Topography*, 59–64; B. R. Foster, *Muses*², 103; H. L. J. Vanstiphout, *CRRA* 34 (1998), 573–589. Reservierter äußert sich J. G. Westenholz, *Legends*, 58.

[13] Im Einzelnen bleibt die Einleitung im *Šar tamḫāri* leider unklar, da die Zeilen 1–6 stark zerstört sind; vgl. hierfür unten Kapitel 10.

[14] So J. G. Westenholz, *Legends*, 59.

Sargons Rede erstreckt sich bis Z. 9. Durch eine Redeeinleitung in Z. 10 (⸢*inannāma*⸣ *ašarēdum issa*[*kk*]*ar*) wird der Wechsel der Sprecher hergestellt, und ab Z. 11 antwortet der *ašarēdum*, der Anführer der Soldaten, in einer langen Rede, die vermutlich erst in Z. 41 endet. Im weiteren Sinne „erzählend“ sind in diesem Abschnitt nur die Zeilen 26–29,[15] doch dienen diese lediglich der Untermalung des Dialoges, indem sie die Antwort des *ašarēdum* näher qualifizieren – sie entfalten kein episches Geschehen.

Es ist in diesem Werk nicht immer einfach, das Subjekt und den Adressaten einer wörtlichen Rede zu erkennen. Das ergibt sich zum einen daraus, dass neben den zwei Fällen, wo ein Sprecher vor wörtlicher Rede mit einem redeeinleitenden Satz namhaft gemacht wird (Z. 10 und Z. 120), der Text auch auf den Hinweis auf den Sprecher verzichten kann und dann die wörtliche Rede spontan einsetzen lässt (so zumindest in Z. 30); zum anderen ist das Problem durch die Interpretation des Inhalts der wörtlichen Rede bedingt. So sind auch andere Rederollen mit anderen Abschnitteinteilungen vorgeschlagen worden, gegen die die hier vertretene Lesart des Textes im Folgenden verteidigt werden muss.

8.1.4. Das Aufstellen einer Stele als Ziel des Feldzugs

In Z. 2 scheint Sargon das Argument der Soldaten bzw. des *ašarēdum*, das ihn für den geplanten Feldzug überzeugt hat, wörtlich zu zitieren – sofern die Ergänzung und Interpretation der am Beginn abgebrochenen Zeile richtig ist: [*lā tu*]*ḫḫarmi narîka* „Halte nicht deine Stele zurück!“ bzw. „Zögere nicht mit deiner Stele!“

Trifft die Ergänzung das Richtige, so ist die Stele hier als das Siegesmonument vorgestellt, das die noch bevorstehenden Heldentaten des Königs verzeichnen und verkünden soll. Indem die Aussicht, nach dem Sieg diese Stele aufstellen zu können, den König für den Feldzug einnimmt, erlangt das Motiv, über den Tod hinaus währenden Heldenruhm zu erlangen und ein sichtbares Zeichen dafür zu hinterlassen, besonderes thematisches Gewicht. Der König handelt im Interesse seiner eigenen heroischen Unsterblichkeit. Der Krieg als „Gottesdienst“, als die Erfüllung göttlichen Willens, die dem König als Pflicht zukommt, wird demgegenüber weder hier noch in den übrigen erhaltenen Passagen des Textes zur Sprache gebracht. Dieser Punkt wird unten in Abschnitt 8.2. (S. 229 ff.) noch erläutert werden.

8.1.5. Sargon rühmt das Heldentum seiner Soldaten

In den Zeilen 4 bis 9 rühmt Sargon ausführlich das Heldentum seiner Soldaten, das mit mehreren Metonymien ausgemalt und schließlich mit den Begriffen

[15] Vgl. dazu unten Abschnitt 8.1.9. (S. 207 f.).

qurādūtum und *qurdum* bezeichnet wird. Sargon kennzeichnet seine Soldaten mit *libbum* „Mut“, *išdum* „Disziplin“ bzw. „Festigkeit“, *tībum* „Angriff“, *nuḫšum* „Prächtigkeit“, *šaqûm* „aufrecht stehen, hocherhaben sein“, *šūdûm* „verkünden“, womit „sich und seine Heldentaten bekannt machen“ gemeint sein dürfte, und *šarāḫum* „(stolz)geschwellt, prächtig, herrlich sein“. In der parataktischen Reihung *libbum tībum išdum qurādūtum* (Z. 4) visieren die ersten drei Begriffe umschreibend den letzten Begriff *qurādūtum* – er steht für das, was kaskadisch hier entfaltet wird. Die Antwort des *ašarēdum* führt das Thema des Heldentums metaphorisch weiter aus; es wird anschließend auch in der Darstellung der edlen Qualitäten des sargonischen Heeres ab Z. 44 hervorgekehrt und manifestiert sich schließlich in der Szene, die den Aufbruch des Heeres zum feindlichen Land darstellt und das Heer in überwältigender Masse vor Augen stellt.

Dass *qurādūtum* bzw. *qurdum* der grundlegenden Bedeutung der Wurzel **qrd* gemäß zunächst „Kriegertum“ bedeutet, kann nicht, wie in dieser und den folgenden Textpassagen erkennbar wird, als Argument gegen eine gleichzeitige oder implizierte Bedeutung „Heldentum“ angeführt werden. Das *qurādūtum* der Soldaten wird in einer Weise charakterisiert, die dem Begriff vom Heldentum als einem Ideal vom perfekten Krieger vollständig entspricht. Es ist ein beachtliches Repertoire gesteigerter menschlicher Qualitäten, das dem Soldaten hier unverbrüchlich zukommt. Er ist mutig und niemals wankend, er scheut nicht den Angriff (Z. 4); er ist von edler Erscheinung, indem er kraftstrotzend, aufrecht und stolz dasteht (Z. 7f.); der edlen Erscheinung entspricht eine ebenso edle Gesinnung (vgl. Z. 26–29); charakteristisch ist sein Verlangen, durch militärische Leistungen Ruhm zu erlangen (Z. 8: *šūdû*). Dieser Ruhm ist es, der seine Ehre begründet. *qurādūtum* bezeichnet in der Perspektive des Epos AO 6702 also das vollkommene Kriegertum, das sich in den Figuren der Erzählung klar umrissen realisiert. „Krieger“ bedeutet dieser idealen Vorstellung gemäß ohne Unterschied den „Helden“ – „Krieger“ und „Held“ sind dasselbe.[16]

8.1.6. Der *ašarēdum* ermuntert Sargon zum heroischen Kampf

B. R. Foster hat angenommen, dass der *ašarēdum* im Anschluss an die Rede Sargons nicht zum König, sondern vielmehr „to his men“ spricht.[17] Ebenso meinte K. Metzler, dass hier eine Rede „an Soldaten“ vorläge, die „auf einen bevorstehenden Kampf eingestimmt werden“.[18] Dies führt jedoch zu erheblichen

---

[16] Vgl. dazu noch P. B. Machinist, *The Epic of Tukulti-Ninurta I*, 246, der *qurādu* als “one of the stock of general ‘heroic’ epithets for soldiers” versteht und in eine Reihe mit *ālilu*, *dapinu*, *mutu* und *uršannu* stellt.

[17] Vgl. B. R. Foster, *Muses*² I, 105.

[18] K. Metzler, *Tempora*, 698; vgl. auch *ibid.* 693 oben zu den Zeilen 30 ff., die Metzler wie ich zur Rede des *ašarēdum* hinzurechnet: „In dieser Passage bereitet Sargons *ašarēdum* die Soldaten auf eine am nächsten Tag bevorstehende Schlacht vor“. Wenn Metzler

grammatischen und inhaltlichen Problemen. So ist der Übersetzung Fosters von Z. 11 f. „Look to yourselves, your attire, your equipment“ vorzuhalten, dass sie die in diesen Zeilen enthaltenen Pron.-Suffixe der 2. Ps. Sg. (-*k*, -*ka*) falsch mit dem Plural wiedergibt. Im Sinne Fosters und Metzlers wären die Sg.-Suffixe nur so zu verstehen, dass der *ašarēdum* die Soldaten mit einem an alle gleichermaßen persönlich gerichtetem „du“ anredete.[19] Für wie wahrscheinlich man dies halten möchte, ist eine Ermessensfrage. Von entscheidender Bedeutung ist jedoch, an welchem Punkt man das Ende der Rede des *ašarēdum* ansetzen möchte und ob man des Weiteren annimmt, dass im Verlauf der Rede der Adressat wechselt. Nun kann für die Passage ab Z. 30 ff. sehr plausibel gezeigt werden, dass der *ašarēdum* dort *zum König* spricht; die Argumentation hierfür wird unten S. 208 ff. in Abschnitt 8.1.10. geführt werden. Dieser Befund fügt sich in das Bild, das der Vergleich mit anderen Sargon- und Narām-Sîn-Legenden vermittelt: Der Dialog des Königs mit einem Untergebenen oder seinem Heer ist offenbar ein gängiges Motiv in dieser Textgruppe,[20] demgegenüber ein Beispiel dafür, dass ein Untergebener des Königs zu dessen Soldaten spricht, nirgends anzutreffen ist. Die Interpretation wird unterstützt durch den Kommentar des Erzählers, der in Z. 26 offenbar die vorgängige Rede des *ašarēdum* (d. h. die Zeilen 11 – 25) als *apāl šarri* „Antwort an den König“ bezeichnet.[21] Somit ist es äußerst wahrscheinlich, dass der *ašarēdum* in seiner gesamten Rede ab Z. 11 ff. dem König antwortet.

Die Entfaltung des Heroischen wird in der Antwort des *ašarēdum* an Sargon weitergeführt und im bildlichen Ausdruck kontinuierlich angereichert.

Der *ašarēdum* fordert den König auf, seinen *tillûm* „Wehrbehang“, der zum Befestigen der Waffen dient und hier auch als *šukuttum* „Schmuck“ bezeichnet wird, wieder an seinen Körper anzulegen (Z. 11 f.).[22] Ob in Z. 13 f. vom *šur-*

zugleich auf S. 693 sagt, dass der *ašarēdum* ab Z. 11 „dem König [. . .] antwortet“, scheint er damit nur zu meinen, dass der *ašarēdum* auf die Rede des Königs Z. 1–10 reagiert, nicht aber, dass der König auch der Adressat ist (dies zeigt auch die Übersetzung der Z. 36 auf S. 692 unten).

[19] So bezieht K. Metzler explitzit das Sg.-Suffix in ⸢*a*⸣-*ta-aḫ-da-kum-ma* in Z. 36 auf den einzelnen Soldaten, wenn er die Form mit „Ich werde auf dich achtgegeben haben“ übersetzt (*Tempora*, 692) und darin „Sorge (/Beachtung) des *ašarēdum* für den Soldaten“ (*ibid*. 693 unten) ausgedrückt sieht.

[20] Vgl. AO 6702 Z. 120 ff.; *TIM* 9 48 i 15′ ff.; ii 1ff. (unklar; erst spricht vermutlich Sargon, ab ii 10 ein Untergebener); iv 3′ ff.; *Šar tamḫāri* Obv. 5ff.; „Narām-Sîn und der Herr von Apišal“ Kol. i und iii 12 ff.; jungbabylonische Kuta-Legende Z. 63 ff. Unklar sind die Adressaten der Rede in „Sargon, der Löwe“ auf Vorder- und Rückseite.

[21] Vgl. unten Abschnitt 8.1.9. (S. 207 f.), wo auch zu anderen Auffassungen über die Z. 26–29 Stellung bezogen wird.

[22] *tillûm* verstehe ich hier anders als J. G. Westenholz, *Legends*, 63; vgl. dazu unten S. 365 *sub* 11.

ḫullum „Geschmeide“ die Rede ist, das der König sich um den Hals legen soll, ist aufgrund der schwer zu entziffernden Keilschriftzeichen nicht gesichert, wenn auch plausibel und in das evozierte Bild vom „Waffenschmuck“ passend. In jedem Fall unterstreicht das Bezeichnen des Wehrbehangs als Schmuck – ob das *tillûm* nun tatsächlich schmuckbesetzt bzw. aus wertvollem Material gefertigt war oder nicht – das Edle, Wertvolle, das in den Waffen und dem Kampf gesehen wird. Der König ist hier nicht einfach als ideelle Repräsentanz des Heeres gedacht, mit prunkvollen, aber ansonsten nutzlosen Paradewaffen gerüstet; er ist ohne Zweifel der kämpfende Heerführer selbst, der als Erster seiner Männer in die Schlacht vorangeht. Sind seine Waffen „Schmuck“, ist damit der Krieg seine „Zier“, das ihm Angemessene. Es ist mit J. G. Westenholz[23] gut möglich, dass damit bereits auf das später aufgerufene Bild von der Schlacht als Fest verwiesen wird.

In Z. 15 f. fordert der *ašarēdum* den König auf, seine Worte in Taten umzusetzen: *pīka libbaka liwaḫḫir* | *u libbaka liwaḫḫir birkīka* „Möge deine Rede dein Herz führen; führe dein Herz deine Beine“. Der Weg vom Wort zur Tat führt über das „Herz“, d. h. über die innere, mutige Einstellung. Die Einheit von Wille, Gemüt und Tat, die ganz auf das kriegerische Unterfangen gerichtet ist, macht in dieser Formulierung den Helden aus.

8.1.7. Die Metapher vom „Fest der Männer“

In den folgenden acht Versen (Z. 17–25) feiert der *ašarēdum* in kraftvollen Bildern die heroische Schlacht.[24] Sie zeigen, dass die Selbstüberhebung des Helden über seine menschliche Existenz, seine kühne Todesverachtung und euphorische Liebe zum kriegerischen Metzeln, auch im Mesopotamien der altbabylonischen Zeit ein heroisches Ideal darstellte. Gleich eingangs wird mit dem interjektiven „ja!“ (*anna*) das „Aufeinandertreffen der Helden“ (*mitḫurumma ša qarrādī*) freudig bejaht. Die Schlacht wird als „Fest der Männer“ (*isinnum ša mutī*) bezeichnet, eine Metapher, in der möglicherweise die ähnliche Formulierung „Fest des Todes“ (*isinnum ša mūti*) als verborgener Sinn mitgeschwungen hatte.[25] Diese Doppeldeutigkeit anzunehmen legt das nächste, drastische Bild nahe: Die beiden feindlichen Armeen werden mit zwei Gebärenden verglichen, die in ihrem Blut gebadet werden. Schmerz, Qual und Blutvergießen werden also keineswegs ausgeblendet, sondern vielmehr durch den „Vergoldungseffekt“ der poetischen Rede idealisiert. Zeile 23 ist nicht sicher zu deuten;

---

[23] Vgl. *Legends*, 63.

[24] Gewiss sind diese Zeilen noch immer als die wörtliche Rede des *ašarēdum* aufzufassen und nicht, wie J. G. Westenholz, *Legends*, 59 annimmt, als die Stimme des Erzählers; vgl. dazu den Kommentar S. 366–368 *sub* 17.

[25] Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 63 Anm. 19.

in Z. 24 f. schließlich wird der Mensch gerühmt, der sich im Kommandieren der Truppen hervortut.

Die Bezeichnung der Schlacht als ein „Fest“ (*isinnum*) ist in der mesopotamischen Heldendichtung eine häufig verwendete Metapher. Im Folgenden werden die Belege für diese Metapher gelistet und der Versuch unternommen, die Bedeutungsebenen dieser Metapher genauer zu erfassen. Es wird sich zeigen, dass die in ihr stattfindende literarische Idealisierung des Krieges einen weitaus komplexeren konnotativen Horizont aufruft, als dies bei oberflächlicher Betrachtung erkennbar wird.

1. Lugale Tf. IV 1 f. (vgl. J. J. A. van Dijk, *Lugal* I, 69 Z. 136 f.):

^{giš}tukul-sìg(-sìg)-ge (Var. -ga) ezen-nam-guruš-a
ina ta[*m*]*ḫu*[*ṣ*] *kakkī isinni eṭlūtī*
ešemen-^{d}Inana-ke$_4$ á-zu ba-ra-ni-zi (Var. ba-ra-mu-un-gi)
ina mēlultum ^{d}*Ištar idka lā tane*’’*amma*
„Lass nicht nach[26] im Schlagen der Waffen, dem Fest der jungen Männer,
im Spiel der Ištar!“

2. Agušaya-Lied A (= *VS* 10, 214) iii 7 f. und 11 f. (vgl. B. Groneberg, *Lob der Ištar*, 76):

(*Ištar*) *isinša tamḫāru* | *šutraqqudu anti*
„(Ištar!) Ihr Fest ist die Schlacht, das Tanzenlassen der Ähren.“[27]

3. Tukultī-Ninurta-Epos iii 20′ (vgl. P. B. Machinist, *The Epic of Tukulti-Ninurta I*, 90):

ina isin tamḫāre šâtu ētiq māmiti aj elâ pagaršu ⸢*liddū*⸣
„Im jenem Fest der Schlacht soll der Eidbrüchige sich nicht erheben, seinen Leib sollen sie niederwerfen!“

4. Tukultī-Ninurta-Epos v 12′ (vgl. P. B. Machinist, *o.c.*, 114):

qablu u ippīru isinnanni ḫid[ūt]i [. . .]
„Kampf und Plage sind unser Fest; Freude [. . .]“

5. Erra-Epos Tf. I 51 (vgl. L. Cagni, *L’Epopea di Erra*, 64):

alāk ṣēri ša eṭlūti kī ša isinnumma
„Das Zufeldeziehen der jungen Männer ist wie das (Gehen) zu einem Fest.“

[26] Wörtlich: „wende nicht deinen Arm ab!“ Die Textvertreter mit zi „heben“ scheinen den Sinn der Zeile, die im Kontext von Šarurs Warnung an Ninurta vor dem harten Kampf steht, entgegengesetzt zu fassen – oder es ist mit „Arm heben“ ein Gestus des Kampfabbruchs und Ergebung gemeint (dafür gewöhnlich gaba . . . gi).

[27] Zur Lesung mit *antu* „Ähre“ (als kollektiver Sg.) vgl. B. Groneberg, *RA* 75 (1981), 120.

Die Belege 1 und 2 setzen das Fest der Schlacht in Beziehung zur kriegerischen Göttin Ištar. Das Fest der Männer ist zugleich *ihr* Fest, was zunächst heißen mag: die Schlacht ist als Kultfeier ihrer Göttlichkeit im Aspekt des Krieges aufzufassen. Gleichzeitig wird in 1 dieses Fest als „Spiel der Ištar“ bezeichnet. Was für die Krieger tödlicher Ernst ist, wird in dieser Metapher als irdische Manifestation göttlichen Spielens aufgefasst.[28] Es müssen daher die Belege, in denen die Schlacht als ein Spiel hingestellt wird, mit einbezogen werden:

6. Tukultī-Ninurta-Epos v 40′ (vgl. P. B. Machinist, *o.c.*, 120):

imḫaṣ keppâša Ištar ša qurādēšunu ušešni ṭēma

„Ištar schlug mit ihrem Springseil,[29] sie verwirrte den Kriegern den Verstand“

7. Tukultī-Ninurta-Epos v 49′ (vgl. P. B. Machinist, *o.c.*, 120):

[*i*]*mmellūma ina šeḫlūti kakkē dapinū mutū uršannū*

„Es spielten mit scharfen Waffen die gewaltigen Männer (und) Helden“[30]

8. „Inannas Erhöhung“ Fragment IV B, Z. 3–10 (vgl. B. Hruška, *ArOr* 37 [1969], 493):

^{d}Innin ti-sùḫ giš-lá ešemen-^{d}Innin-gin$_{7}$ ù-mi-ni-íb-sar-sar

^{d}*Ištar ananti u tuqumta kīma keppê šutakpīma*

ellag$^{e\text{-}lag}$ giš-dù-a-gin$_{7}$ nin-mé-a ur-a-ra-šè-šè-ga-ba-ni-ib

kīma pukki u mekkê bēlet tāḫāzi šutamḫiṣu tamḫāru

ama-Inanna a-da-mèn$^{me\text{-}en}$-na [giš]-bi-za-šu-tag-ga-gin$_{7}$ šen-šen-na ús-sa-ab

ilat tēṣēti kīma mēlulti passi redê qablu

^{d}In-nin ki ^{giš}tukul-sìg-ga zi-in-gi-ra-ra-da!-gin$_{7}$ igi-sùḫ-sùḫ ra-ra-ab

^{d}*Innin ašar tamḫuṣ kakku u dabdê kīma kiṣalla mēlili saḫmaštu*

[28] So schon B. Landsberger, *WZKM* 56 (1960), 121: „Für Ištar ist blutige Schlacht ein Spiel“. B. Hruška, *ArOr* 37 (1969), 509: „Für sie [Inanna] ist jeder Kampf ein Spiel. Dabei wird der weitverbreiteten Vorstellung Ausdruck gegeben, daß Inanna ihre beiden gegensätzlichen Aspekte in ihrer Handlungsweise verbinden konnte.“ Mit den „beiden gegensätzlichen Aspekten“ sind wohl der Kampf und die Liebe = Freude gemeint.

[29] Zum *keppû* vgl. B. Landsberger, *WZKM* 56 (1960), 123 f. Das *keppû* ist, wie die dort versammelten Belege ersichtlich machen, ohne Zweifel ein Band oder Seil (vgl. sum. eše-men „doppeltes Seil“). Die Identifizierung als „Springseil“ hingegen ist plausibel, aber ungesichert. Landsberger gründete sie vor allem auf der Annahme, dass das Springseil das Spielzeug junger Mädchen schlechthin gewesen sei. Für eine andere Deutung vgl. St. Dalley, *Myths*, 130 Anm. 80, die es als “whipping top (a spinning top lashed into faster gyrations with a cord)” versteht.

[30] Zur Interpretation von *še-eḫ-⸢lu⸣-ti* (von *šêlu*?) vgl. P. B. Machinist, *ibid.*, 362 f.

„Ištar, lass den Streit und den Krieg wie das Springseil umherschwingen,
wie *pukku* und *mekkû*[31] lass, oh Herrin der Schlacht, im Gefecht (die Gegner) aufeinandertreffen,
Oh Göttin des Zwistes, wie ein Figurenspiel[32] führe den Kampf!
Oh Innin, im Schlagen der Waffen und Beibringen der Niederlage spiele wie mit Astrigalli Wirrwarr!“

9. „Enmerkar und der Herr von Aratta“, Z. 289 (vgl. S. Cohen, *Enmerkar and the Lord of Aratta*, 76 mit Varianten 106)

dInnin mè-saḫar-ra-ka sag-ki-e-ne-di-dInnin-(šè)-di-dam
„Inanna spielt im Kampfgewimmel das vorzügliche (?) Spiel der Inanna“

---

[31] *pukku* und *mekkû* wurden verschiedentlich gedeutet als a) „Trommel und Trommelstock“, b) „Reifen und Treibstecken“, c) „Ball und Schlagstock“, d) „(gebogene), magische Musikinstrumente“, e) „magische Stäbe“ oder f) „Ratsche und Ratschstock (als rhythmische, magische Instrumente)“. Zu a) und b) vgl. B. Landsberger, *WZKM* 56 (1960), 124–126; zu c) ders., *WZKM* 57 (1961), 23 unten, und A. Draffkorn-Kilmer, *Fs. Kraus*, 128–132; zu d) B. Groneberg, *RA* 81 (1987), 115–123, insbes. 121 ff.; zu e) diess., *RA* 82 (1988), 71–73; zu f) M. Duchesne-Guillemin, *Iraq* 45 (1983), 151–156; erneut zu a) und c) V. Afanasjeva, *CRRA* 43 (Prag 1998), 21 f., zuletzt zu c) A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 898–900. Die ursprünglich von Landsberger aufgebrachte Deutung a) hatte dieser selbst in *WZKM* 56 zugunsten von b) verworfen, jedoch allein aufgrund der Beobachtung, dass in einer Passage von „Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt“ das gišellag = *pukku* als ki-e-ne-di-di „Spielzeug“ bezeichnet wird; in *WZKM* 57 räumte er schließlich aufgrund von *SBH* S. 108, 45–48, wo Ištar Schädel *kīma pukkī kubbūti* „wie schwere *p.*“ rollt (und zugleich mit ihrem bunten *keppû* „Springseil“ spielt!), auch die Möglichkeit c) ein, der sich A. Draffkorn-Kilmer, *l.c.* anschloss und die auch von A. R. George, *l.c.* favorisiert wird. Die hier zitierte Passage aus „Inannas Erhöhung“ legt zunächst ein Spielgerät nahe. Die Quellen für *pukku* und *mekkû* lassen zugleich keinen Zweifel daran, dass diese Geräte magische Kraft besitzen (vgl. zuletzt V. Afanasjeva, *l.c.*). Welche der angebotenen Lösungen letztlich zutrifft, lässt sich aus den bislang bekannten Belegen nicht zwingend ableiten. Die Parallele zur magischen Schamanentrommel und zu den von Afanasjeva ins Feld geführten folklorischen Motiven lässt die Deutung a) zunächst sehr plausibel erscheinen. Zu bedenken ist freilich, dass es im alten Mesopotamien keine einzige Abbildung eines Trommelstocks gibt, stattdessen die Trommeln in allen Abbildungen stets nur mit den Händen gespielt werden, worauf M. Duchesne-Guillemin, *l.c.* hingewiesen hat. Die von Duchesne-Guillemin beigebrachten archäologischen Belege für die Ratsche im alten Mesopotamien sind hingegen entweder zu alt (prähistorisch) oder zu mehrdeutig und insgesamt zu vereinzelt, um ihre Deutung von *pukku* und *mekkû* als Ratsche und Ratschstock sicher abzustützen.

[32] *passu* „Puppe“ (aus Lehm, im Ritual), aber auch „(hölzerne) Spielfigur“ (für Brett- oder auch Bodenspiele). Letzteres ist hier anzusetzen. Vgl. dazu B. Landsberger, *WZKM* 56 (1960), 117–123 und 126.

10. Ein Hymnus Sargons II. an Nanāja, Vs. i 5′ (vgl. A. Livingstone, *Court Poetry*, No. 4):
ašaretti ilāni ša mēlulša qablu
„(Nanāja), die Allererste der Götter, deren Spiel der Kampf ist"[33]

11. Ein Annalentext Salmanassars III. (vgl. 3 R 7 i 3; ebenso E. Michel, *WeOr* 1 [1949], 456, Kol. i 7):
Ištar bēlat qabli u tāḫāzi ša mēlultaša tuquntu
„Ištar, Herrin von Kampf und Schlacht, deren Spiel Krieg ist"

12. J. A. Craig, *AAT*, pl. 90, K 2892 Rev. 11:
[. . . . . .] *me!-lu-ul-ti*[34] *an-na-na-ti*
[„. . . . . .] Spiel und Kämpfe"

Während die Belege 9–12 den Krieg lediglich als „Spiel" der Ištar metaphorisieren, sind die Belege 6 und 8 auch inhaltlich aufschlussreich. In 6 spielt Ištar mit ihrem Springseil und ruft damit eine Bewusstseinsveränderung der Soldaten hervor. Was in 6 Metapher ist, ist in 8 Simile (gin$_7$, *kīma*): Ištars kosmische Gewalt, die sich im Kriege zeigt, wird mit den Erscheinungen in Beziehung gesetzt, die das Spielen mit dem Springseil, das Schlagen von *pukku* und *mekkû*, das Figurenspiel und das Durcheinanderwerfen der Astragalli hervorbringen. Es sind also ganz konkrete Spielgeräte gemeint, die den kriegerischen Kampf hier figurieren.

Dies, die Verbindung zwischen *isinnum* und *mēlultum* in Beleg 1 und der Preisgesang der Soldaten auf Ištar im Tukultī-Ninurta-Epos v 40 ff. (im Anschluss an Beleg 6) lässt die Annahme wahrscheinlich werden, dass der Gedanke von der Schlacht als Kultfeier der Ištar zugleich auch die konkreten Formen der tatsächlich gefeierten Kultfeste Ištars evozierte, auch wenn die erwähnten Spielgeräte – mit Ausnahme des ešemen/*keppû*[35] – nicht direkt in Ritualbeschreibungen von Ištar-Kultfesten belegt sind. Die in Ritualbeschreibungen sowie mittelbar in Passagen lyrischer Preisgedichte überlieferten Ištar-Feste ergeben ein sehr komplexes und für den modernen Interpreten häufig unklares Bild.[36] Da

[33] In direktem Anschluss an diese Zeile (ab Z. i 7′) ist die Rede von mehreren Musikern, die vor Nanāja knien bzw. hocken (*maḫarša kamsū*) und ihre Instrumente spielen; es folgen die *kurgarrû* mit Spindeln (*palaqqī*).

[34] Kollation nach W. G. Lambert, *CAD* M/2, 16a.

[35] Im Inanna-Hymnus des Iddin-Dagan von Isin, bearbeitet von W. Ph. Römer, *SKIZ*, 128 ff., vgl. dort S. 130 Z. 64; ders., *TUAT* II/5 (1989), 659 ff., dort 663 Anm. 64; D. D. Reisman, *JCS* 25 (1973), 185–202.

[36] Vgl. für eine synoptische Diskussion der Ištar-Kultfeste B. Groneberg, *Lob der Ištar*, 123–154; instruktiv ist auch die Diskussion der entsprechenden Belege bei A. Draffkorn-Kilmer, *AoF* 18 (1991), 9–22, insbesondere 13–17, sowie der dort bearbeitete mittelbabylonische „Games Text" aus Nippur, der zahlreiche Spiel- und Festaktivitäten

diese Feste jeweils unterschiedliche Funktionen erfüllten, unterschieden sie sich auch in ihren Formen. Transvestische Handlungen, bei denen z. B. die jungen Frauen die Waffen und Kleider der Männer anlegen, während sich die jungen Männer mit den Gewändern und Haartrachten der Frauen ausstaffieren, sind ein immer wiederkehrender, klar umrissener Zug der Ištar-Kultfeste, der die alles verkehrende Macht der Ištar symbolisieren soll. Daneben gehören oft Schaustellerei, akrobatische Kunststücke und Maskeraden zu ihnen.[37] Besondere Aufmerksamkeit verdienen hier die Kampfspiele, wenn auch die mit ihnen verbundenen Vorstellungen nicht immer klar werden.[38] Die in Ištars Kult belegten Ringkämpfe sind ein Element, das auch im Kultfest des kriegerischen Ninurta sowie des Unterweltgottes Nergal begegnet.[39] Sie sind auch zentraler Bestandteil der Festspiele des Monats Abu zu Ehren des Gilgameš und dort klarerweise auf den mythischen, im Gilgameš-Epos erzählten Ringkampf zwischen Gilgameš und Enkidu bezogen.[40] Anders verhält es sich mit den musikalisch begleiteten Schauspielen der *kurgarrû* und *assinnū*,[41] die die Soldaten, die Schlacht und den

---

auflistet, die aller Wahrscheinlichkeit nach dem Ištar-Kult zuzuordnen sind. Von den in obigen Belegen genannten Spielgeräten erscheint dort das *keppû* „Springseil“ (Z. 3) sowie das *kiṣellētum* „Astragal-Spiel“ (Z. 17), das als *mēlula ša batulāti* „Spiel der jungen Frauen“ bezeichnet wird (vgl. Draffkorn-Kilmer, *l.c.* 10).

[37] Vgl. die erwähnte Inanna-Hymne Iddin-Dagans (s. o. Anm. 35), dazu B. Groneberg, *Lob der Ištar*, 138–145 (vor allem 139–143), und das altbabylonische Ištar-Ritual aus Mari, vgl. J.-M. Durand/M. Guichard Ephe, *Flor. mar.* 3 (1997), 46–58 (insbesondere 55, Zeilen iii 19–27), dazu B. Groneberg, *o.c.* 146–148.

[38] Vgl. in der Inanna-Hymne Iddin-Dagans, B. Groneberg, *Lob der Ištar*, 142 f. (Aufführen eines Wettkampfs durch die g u r u š „jungen Männer“; rituelle Handlungen der k u r g a r r a mit einer Keule und einem blutbesprengten Schwert, begleitet durch laute Musik); im Mari-Ritual, vgl. B. Groneberg, *o.c.* 147 (Auftreten eines *mubabbilum* „Akrobaten“ und mehrerer *ša ḫumūšim*, evtl. „Ringer“). Zu Kampfspielen in rituellen Sequenzen, die Ištar evozieren, vgl. noch B. Groneberg, *o.c.* 151 f. und unten Anm. 42.

[39] Vgl. W. G. Lambert, *BWL*, 120 Z. 6 ff. (Ninurta); R. Labat, *Hémérologies*, 65 Z. 6; B. Landsberger, *Kult. Kalender*, 141 (*mēlulta ša Nergal* am 27. Monatstag in der hemerologischen Serie *inbu bēl arḫim*) .

[40] Vgl. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 180 f. (Gilgameš P, Z. 227–229); zu den Abu-Festen *ibid.* 125–127. Quellen: das Astrolab B: *KAV* 218 ii 5–7 und 13–15, dazu G. Çagÿrgan, *Belleten* 48 (1984), 405, 29–30, sowie die geträumte Unterweltsvision des Gilgameš in „Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt“, Text $\mathbf{N}_1$, Z. v 8 f., dazu A. Cavigneaux/F. N. H. Al-Rawi, *Gilgameš et la Mort*, 16 mit Kommentar S. 18 und Übersetzung S. 61.

[41] Zu diesen vermutlich transsexuellen Kultdienern der Ištar vgl. W. H. Ph. Römer, *SKIZ*, 157 f.; A. Sjöberg, *ZA* 65 (1975), 228; B. Groneberg, *WeOr* 17 (1986), 33–41; D. O. Edzard, *Fs. Reiner*, 57–69; A. Sjöberg, *JCS* 40 (1988), 177 zu Z. 10; J.-J. Glassner in M. deJong Ellis (Hrsg.), *CRRA* 35 (1992), 59 f.; S. Maul in V. Haas (Hrsg.), *Außenseiter und Randgruppen*, 159–171.

Schlachtenlärm imitieren – diese Kultdiener und mit ihnen ihr Kriegs-Schauspiel sind wahrscheinlich ausschließlich dem Ištar-Kult oder zumindest kriegerischen Gottheiten zuzuordnen. Am deutlichsten zeichnet sich das Kriegsspiel der *kurgarrû* und *assinnū* im neuassyrischen Ritual „Der König gegen den Feind“ ab, das zur Vorbereitung des Krieges diente.[42] Hier geht es unzweifelhaft um den kriegerischen Aspekt der angerufenen Gottheit.[43] Auch im hethitischen (Ḫ)išuwa-Festritual von Kizzuwatna findet das Imitieren des kriegerischen Kampfes im Rahmen eines Festzeremoniells statt, das ausdrücklich das Kriegsheil des Königs stärken soll: Die BALAG-DI-Musikanten tanzen dort vor dem Wettergott „nach Art des Kampfes“, d. h. sie führen einen „Kriegstanz“ auf.[44]

Musik und Tanz gehören zum Kriegsspiel der Kultdiener. Unter dieser Perspektive lässt sich die Aussage im Agušaya-Lied A, Ištar lasse in ihrem Fest der Schlacht „Ähren tanzen“ (2), besser verstehen. Nicht nur ist hier das von kämpfenden Soldaten wogende Schlachtfeld mit einem Getreidefeld metaphorisiert, das entweder im Wind bewegt, vom Sturm aufgewühlt oder aber bei der „Ernte Ištars“ gemäht wird[45] – die Ähren sind gleichzeitig die tanzenden

[42] Vgl. B. Menzel, *Assyr. Tempel* II, No. 39+40+41, z. T. neu bearbeitet bei K. Deller, *BaM* 23 (1992), 341–346. Zitiert seien hier nur die Zeilen Vs. 8′–11′ aus No. 39 (vgl. entsprechend No. 40 Vs. 15′f.): *uḫabbubū iraqqudū kurgarrû mēlulī qablu izammurū assinnū jarurūtū usaḫḫurū* „Es lärmen (mit der Stimme) und tanzen die *kurgarrû*, ‚mein Spiel ist der Kampf!‘ singen sie; die *assinnū* (be)antworten (dies) mit Wehklagen“ (Deller, *l.c.* 345 zu Z. 15-16 übersetzt *jarurūtū* dagegen mit „Schlachtengesänge“); vgl. dazu auch die bei Menzel, *o.c.* S. T87 gebuchten Varianten, insbesondere **a)** im Ritual der „Divine Love Lyrics“, vgl. W. G. Lambert in H. Goedecke/J. J. M. Roberts, *Unitiy and Diversity*, 104, Text BM 41105, Z. iii 16′f. *mēlilī qablu mē*[*lilī*] *tāḫāzu iqabbima* „(Der *assinnu*) sagt: ‚Mein Spiel ist der Kampf, mein Spiel ist die Schlacht‘“, sowie **b)** im assyrischen Kultkommentar (Text K 3476, Z. 28′f.): *kurgarrû ša tušāri imallilū milḫu im*[*alluḫu kišk*]*ilāte imaḫḫuṣu* „Die *kurgarrû*, die die Feldschlacht spielen, ‚die Abreißung abrei[ßen]‘ (?), [die Klang]stäbe (?) schlagen“ (*milḫu imalluḫu* unklar, evtl. auf Kleider bezogen; Deller, *o.c.* 344 übersetzt „sie reißen (sich die Gewänder) in Stücke“).

[43] Das gesamte Ritual richtet sich in erster Linie an Assur, der ja stets als sehr kriegerischer Gott gezeichnet wurde; die oben Anm. 42 angeführten Passagen binden allerdings auch die göttliche Kraft einer Ištar-Epiphanie, Bēlat-dunāni, sowie des Nergal und des Adad mit ein.

[44] Vgl. dazu V. Haas, *Heth. Religion*, 869 f. Zu Tänzen, Wett- und Ringkämpfen, szenischen Darbietungen und sonstigen Festspielen in hethitischen Festritualen vgl. Haas, *o.c.* 684–689; speziell zu Kampfspielen in hethitischen Festritualen vgl. A. Gilan, *Fs. Haas* (2001), 113–124.

[45] Vgl. den im *AHw* 251a *s.v. eṣēdu* 3 zitierten Belege, in denen „ernten = abschneiden, mähen“ in Bezug auf die Feinde im Kampf verwendet wird. M. P. Streck, *Bildersprache*, 177 beobachtet, hierzu passend, im Erra- und im Gilgameš-Epos noch das Bild vom

Kultdiener, die im Kultfest die Soldaten symbolisieren. Und wenn im Tukultī-Ninurta-Epos die Soldaten mit ihren geschärften Waffen „spielen“ (7), so dürften auch hier, zumindest literarhistorisch, die Kultdiener, die die Schlacht spielen, den Bezugspunkt der Metapher gebildet haben.

Ausgangspunkt der Überlegungen zur Festmetapher war, dass sie den Krieg als Kultfeier der kriegerischen Gottheit hinstellen will. Wenn sich in ihr Referenzen zu konkreten Spielen und Tänzen der Kultfeier offenbaren, trägt dies zunächst nur äußerliche Züge der Kultfeier hinzu. Darüber hinaus ist ein allgemeiner Bezug, der auf das innere Wesen jeglichen Feierns verweist, zu vermuten.[46] Die Begriffe von *isinnum* und *mēlultum* dürften auch in der literarischen Rezeption Altmesopotamiens den vollen Umfang ihrer Bedeutungen entfaltet haben; sie waren in dieser Hinsicht auslegungsoffen gewesen, was ihre poetische Wirkung nur erhöht haben konnte.[47]

So kann es als sicher gelten, dass mit ihnen ihre Aspekte der Freude und des Jubels, d. h. der rückhaltlosen Bejahung dessen, was gefeiert wird, auf die Schlacht übertragen wurden. Explizit scheint sich diese Bedeutung in Beleg 4 anzuzeigen, wo das Fest der Soldaten Kampf (*qablu*) und Plage (*ippīru*)[48] bedeutet und gleichzeitig mit dem Begriff *ḫidūti* „Freude“ zusammengeschlossen ist. Sie drückt sich auch in AO 6702 in der frohen Bejahung der Schlacht aus (Z. 17:

Schneiden des Schilfrohres (*qanê ḫaṣāṣu*) als Simile oder Metapher für das Töten von Menschen (vgl. die Belege *ibid*. 129 und 135).

[46] In diesem Sinne hat P. B. Machinist, *The Epic of Tukulti-Ninurta I*, 275 angenommen, dass die Festmetapher “the pomp and excitement of the battle” aufrufe. Daneben erkennt er ihr auch schon eine “religious quality” zu, allerdings mit Blick auf das im Tukultī-Ninurta-Epos dargestellte “battle ordeal”. Im Tukultī-Ninurta-Epos erscheint die Schlacht zwischen beiden Parteien in der Tat wie ein Ordal, ein von den Göttern getroffener Entscheid, wie insbesondere in der Passage Kol. iii 9′–20′ deutlich wird. Der Götterentscheid ergibt sich aus dem Vertragsbruch, der Kaštiliaš IV. angelastet wird. Eine Ordalfunktion ist für die Schlacht in AO 6702 hingegen nicht gegeben, sieht man einmal von dem ganz allgemeinen Umstand ab, dass der Sieg eines Königs auf dem Schlachtfeld in der altorientalischen Weltsicht immer auch als Beweis für die Unterstützung oder Überlegenheit der Götter ebendieses Königs gedeutet wurde. Ob mit Machinist des weiteren “dance-like manoeuvers of the engaged armies” in der Festmetapher figurierten, steht dahin, scheint mir jedoch die metaphorische Beziehung auf den Kopf zu stellen: Es ist vielmehr umgekehrt zu vermuten, dass die Kriegstänze des Kults das Gewirr einander attackierender Heere imitierten und von daher eine Bezugnahme möglich war, als dass die Armee Manöver ausführte, die unwillkürlich an kultische Tänze denken ließen.

[47] Zu den allgemeinen, konkreten wie psychologischen Aspekten von Festen in Mesopotamien, insbesondere ihrem Volksfestcharakter, vgl. die Überlegungen von J. Renger, *CRRA* 17 (1970), 75–80.

[48] *ippīru* überträgt das *AHw* 384b mit „Kampfesnot“; das *CAD* I/J 164f. übersetzt mit “struggle, trouble”.

anna „Ja!“), die den feierlichen Ton der getragenen, bildgeladenen Rede des *ašarēdum* unterstreicht.

Musik und Tanz, affirmative Hinwendung und Jubel kulminierten in den Kultfesten der Ištar höchstwahrscheinlich in ekstatischen Zuständen, für die sich in den Quellen, die für sie zur Verfügung stehen, eine Reihe von Indizien finden lassen.[49] In Hinblick auf den kriegerischen Aspekt der Göttin sind die Ekstasen für das in ihrem Kult stattfindende Kriegsspiel von besonderer Bedeutung. So wie das Spiel des blutigen Kampfes den Krieg in das rituelle Fest einholt und sich in ihm eine höhere, auf die gefeierte Gottheit verweisende Ordnung ausdrückt, die von den Spielenden ekstatisch bejaht und ineins damit in sich selbst heimisch gemacht wird, vollzieht sich in der Übertragung des festlichen Erlebens auf das reale Schlachtgeschehen eine Verschiebung dieser rituell gewonnenen „Subsinnwelt“[50] auf den blutigen Ernst des Krieges, der nunmehr ebenso begeisterte Affirmation erfährt. Die begriffliche Differenz zwischen Schlacht und Fest wird aufgehoben, das Kultfest selbst ist bereits Metapher: Die ekstatische Feierlichkeit des Festes – ob nun effektiv als alltagsenthobene, rauschhafte Ausgelassenheit oder innerlich als ein Erfasstsein von heiligem Schauer begriffen – tritt an die Stelle des ekstatischen, von nackter Angst getriebenen Gemetzels der Schlacht, wodurch diesem überaus positive Konnotationen zugeschrieben werden und dessen angsterfüllte, leidvolle Bedeutung verkehrt wird. Die alltagsenthobene Ekstase des Festes findet in der alltagsenthobenen Ekstase der Schlacht ihr *tertium comparationis*, und das Töten und Getötetwerden in der Schlacht erhält so im Kultfest eine feierliche Weihe.

Dieselben Funktionen lassen sich in der Sprache für die literarische Metapher geltend machen. In AO 6702 tritt dabei der grundsätzlich religiöse Zug der Metapher allerdings deutlich in den Hintergrund, wie der Kontext der gesamten Rede des *ašarēdum* deutlich macht. Nirgends wird dort die kriegerische Gottheit aufgerufen, eine andere Zielsetzung als der eigene, irdische Ruhm verkündet. Im Vordergrund steht die Affirmation des blutigen Kampfes als solcher, um das Heldentum von Sargons Soldaten vor Augen zu stellen. Allein im Tukultī-Ninurta-Epos ist der seltene Fall eines expliziten Zusammenschlusses beider „Subsinnwelten“ des ekstatischen Festes und des psychisch entsetzenden Krieges zu finden: Durch das Schlagen ihres Springseils treibt Ištar die Krieger in der Schlacht in einen veränderten Geisteszustand (Beleg 6).[51]

[49] Vgl. B. Groneberg, *Lob der Ištar*, 151–153 und S. xvi–xix (mit komparatistischen Daten).

[50] Zu diesem Begriff vgl. oben S. 140.

[51] So – als Bezugnahme zur Ekstase des Kultfestes – ist m. E. die Stelle zu verstehen, nicht wie P. B. Machinist, *o.c.* 357 vermutet: “Perhaps we are to understand that the noise of the rope whirling in the air and touching the ground as Ištar jumps with it is sufficiently unsettling and terrifying to ‘drive the warriors insane’”.

Sofern in dem Vers *isinnum ša mutī innippuš* zu Recht ein Wortspiel zwischen *mutī* „der Männer“[54] und *mūti* „des Todes“ anzunehmen ist,[55] kann dies als weiteres Zeugnis für die tiefe psychologische Beziehung der Metapher gelten. Die Redeweise vom „Fest des Todes“ schlösse beide diametral entgegengesetzten Bedeutungen, die euphorische Ekstase der Feier gegenüber der aus Todesangst und Überlebenswillen entspringenden Ekstase des Schlachtgemetzels, zusammen. Sie brächte damit das Ideal heroischer Todesverachtung der Soldaten prägnant zum Ausdruck.

8.1.8. Die Metapher von den zwei Gebärenden und die vorgestellte Szenerie der Schlacht

Der existentielle Ernst des Krieges wird in den folgenden zwei Versen metaphorisch ausgemalt. Zwei Gebärende dienen als Vergleichsbild für die beiden aufeinandertreffenden Heere, die sich in einem über Leben und Tod entscheidenden Geschehen unter Schmerzen quälen (*ḫiālu*)[56] und in ihrem Blute gebadet werden (*urtammakā dāma*). Auch diese Metapher lässt sich in der mesopotamischen Heldenepik häufiger belegen, und hier wie dort steht der metaphorische Bezug zum Gebärvorgang außer Zweifel.[57] Umgekehrt kann der Zustand von Gebärenden mit dem Zustand eines kämpfenden Kriegers metaphorisiert werden, worauf J. G. Westenholz hingewiesen hat.[58]

Auch in den anschließenden Zeilen 22–25 verweilt der *ašarēdum* bei der vorgestellten Schlacht. Er stellt die rhetorische Frage, wo die Kameraden (*ušurrū*) das Fest schauen werden, um sie anschließend selbst zu beantworten. Die Ergänzung mit *tappûm* „Gefährte“ in Z. 23 ist leider nicht gesichert, so dass es unklar bleiben muss, ob der *ašarēdum* hier betonen will, dass jeder Soldat in der Schlacht „beiseite“ bzw. „gesondert“ (*aḫamma*), d. h. ganz auf sich allein gestellt zu kämpfen hat. Möglich ist auch ein Gegensatz zum folgenden Vers: Der Schwächling, Feigling oder sonst irgendwie Unheldische wird es sein, der sich „beiseite“ aufhält und also an der Schlacht nicht teilnimmt (ich habe aller-

[54] „Männer“ stellt gewiss die primäre Bedeutung dar, vgl. dazu die oben zitierten Belege 1 und 5.

[55] Vgl. oben S. 197 (Abschnitt 8.1.7.).

[56] *ḫiālu* „kreißen“ umfasst vermutlich alle Aspekte des Gebärens, d. h. „schreien“, „sich unter Schmerzen winden bzw. krümmen“, „sich quälen“ und „(Fruchtwasser, Blut) austreten/hervorbrechen lassen“. Die vom *CAD* zusätzlich angenommene Bedeutung „(vor Angst) zittern; erbeben“ halte ich dagegen für unwahrscheinlich. Vgl. dazu S. 368–371 den Kommentar zur Zeile.

[57] Vgl. *ibid.*

[58] Vgl. J. G. Westenholz in M. E. Vogelzang *et al.* (Hrsg.), *Mesopotamian Poetic Language*, 193 und dies., *Legends*, 64. In einem mittelassyrischen medizinischen Text heißt es: *kī qarrādi muttaḫḫiṣ ina dāmēša ṣallat* „Wie ein kämpfender Krieger liegt sie (die Gebärende) in ihrem eigenen Blut“ (*Iraq* 31 [1979], 40).

dings kein Wort finden können, dass sich hierfür passend ergänzen ließe), während sich der Mensch (*awīlum*) aber als „prächtig“ (*naḫiš*), d. h. kraftstrotzend, stolz und heldenhaft erweist (*nuḫšum* kam dem Helden bereits in Z. 7 zu), der sich „beim Schicken“ (*ina šapārim*), d. h. beim Kommandieren und Anführen des Kampfes hervortut.

8.1.9. Der Kommentar des Erzählers

In den nächsten vier Versen (Z. 26–29) erfährt die heroische Rede des *ašarēdum* eine Kommentierung durch die Stimme des Erzählers, die ihr ethisches Gewicht und ihre Gültigkeit innerhalb des sargonischen Heeres unterstreicht.

26 *pīšu etel ana apāl* [*ša*]*rri*
27 ⸢*ul*⸣ *īšu gērî ina ummān šarri*
28 [*in*]*a libbi* [*k*]*i*[*ṣ*]*rī*
29 *ul šutarruḫ*

Edel war seine Rede, dem König zu antworten. Keine Gegner hatte er in der Armee des Königs. Inmitten der Regimenter war er nicht ruhmsüchtig.

Sowohl J. Nougayrol[59] als auch B. R. Foster[60] haben diese Zeilen als Teil der wörtlichen Rede des *ašarēdum* verstanden. Für beide kennzeichnet dabei der Vers in Zeile 26 den *awīlum* aus dem Vers zuvor, der ihrem Verständnis nach eine Botschaft an den König überbringen soll (in diesem Sinne interpretieren beide *ina šapārim* in Z. 25). Die folgenden Zeilen 27–29 lassen sich inhaltlich in dieses Modell jedoch nur mit Mühe einpassen und wurden schließlich sowohl von Nougayrol wie von Foster grammatisch nicht korrekt übersetzt. Nougayrol hält diesen Passus für eine Charakterisierung des Boten und der Armee Sargons, während Foster in ihm die übermittelte Botschaft über den Zustand der Armee des Feindes sieht. Beide Lesarten stehen jedoch im Widerspruch zur Syntax dieser Zeilen und sind daher nicht haltbar.[61]

[59] Vgl. *RA* 45 (1951), 177 (Z. 24 ff.): „Ah! il sera comblé, celui qu'on verra demain en train de porter message: il pourra répondre fièrement au roi. Il ne trouvera pas de contradicteurs dans l’armée royale, au sein de la garde, il ne trouvera pas d’insolence.“

[60] Vgl. *Muses*^{2} I, 105 (Z. 24 ff.): “And proud the man whose mouth at day was game to respond (like this) to the king for a mission, ‘They have no opponent in the(ir?) king’s army, in all the(ir) ranks none shows pride!’”

[61] Die Übersetzung „il ne trouvera pas d'insolence“ für *ul šutarruḫ* ist unweigerlich falsch, da sie den vom Stativ ausgedrückten Zustand semantisch auf die Truppen (*kiṣrī*) statt auf das Subjekt des Stativs, d. h. den postulierten Boten (*awīlum*), bezieht. Doch auch die korrigierte Fassung dieser befriedigte nicht: Weshalb sollte der Bote als nicht ruhmsüchtig oder auch anmaßend charakterisiert werden? Für seine Aufgabe, einen Bericht von den Ereignissen zu liefern, wäre diese Qualität irrelevant. Ist dagegen vom

Demgegenüber ist die Analyse von J. G. Westenholz, die hier den Erzähler sprechen lässt, weitaus plausibler.[62] Der Erzähler ist bemüht, die Gültigkeit der Rede des *ašarēdum* zu unterstreichen. „Fürstlich“ (*etel*), d. h. „edel“, „von hoher Gesinnung“, sind die Worte des *ašarēdum*, und entsprechen damit der Perspektive einer heroisch gezeichneten Welt. Keine Widerrede erhebt sich unter den Soldaten, die sich damit als um nichts weniger fürstlich und edel ausweisen wie der *ašarēdum*; seine Rede ist zugleich die Auffassung des Heeres, das eins ist in Willen und Gesinnung. Und als wollte der Erzähler auch den letzten Zweifel ausräumen, es könne doch anders sein, betont er den uneigennützigen Edelmut des *ašarēdum*, indem er ihn ausdrücklich vom Verdacht der Ruhmsucht freispricht.

8.1.10. Der *ašarēdum* spricht über den *sukkallum* und über ein Königsbildnis

Die anschließenden Zeilen 30 ff. hat J. G. Westenholz als “lecture by a courtier relating the glory to be achieved by the champion of the army” interpretiert.[63] Die Kollation der Tafel durch B. Groneberg hat indes die ursprüngliche Lesung J. Nougayrols der Zeile 33 mit „dein (!) Wesir“ bestätigt.[64] Damit ist klar, dass eine wörtliche Rede vorliegen muss, die an den Vorgesetzten des Wesirs (*sukkallu*), d. h. an den König Sargon gerichtet ist. Da sonst nirgends im Text ein “courtier” erwähnt wird – und würde ein solcher hier figurieren, käme als ihr be-

---

ašarēdum die Rede, zeigte der Passus Z. 27–29 die Einigkeit des *ašarēdum* mit seinen Soldaten und seine selbstlose Entschlossenheit an.

In Fosters Übersetzung, die davon ausgeht, dass der *awīlum* aus Z. 24 über die gegnerische Armee berichtet, befremdet – wie Foster auch selbst mit einem Fragezeichen zum Ausdruck bringt –, dass in Z. 27 statt “their king’s army” (*ummān šarrīšunu*) tatsächlich nur “the king’s army” (*ummān šarri*) dasteht. Ginge dies vielleicht noch an, so erforderte “none shows pride!” in Z. 29 mindestens ein Indefinitpronomen *mamman*. Da dies nicht so ist, kommt als grammatisches Subjekt für *ul šutarruḫ* nur das (nicht genannte) Subjekt des vorhergehenden Verbs *īšu* in Frage, das nach Foster pluralisch sein soll: “They”, damit gemeint: „die Gegner“. Dann aber erwartete man einen pluralischen Stativ *ul šutarruḫū*. Darüberhinaus rechnet Foster mit einer höchst unwahrscheinlichen Konstruktion, die die Z. 26 noch dem *ša* in Z. 24 subordiniert – ein überlanger Satz, der der Diktion des Textes mit seinen kurzen, stets auf eine Zeile beschränkten Versen und Halbversen zuwiderläuft.

[62] Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 59. Westenholz lässt jedoch den Erzähler bereits ab Z. 17 sprechen, was unwahrscheinlich ist – vgl. dazu den Kommentar S. 366 *sub* 17.

[63] J. G. Westenholz, *Legends*, 59. B. R. Foster, *Muses*² I, 105 und K. Metzler, *Tempora*, 693 halten diese Passage wie schon die Zeilen 11 ff. für eine Rede des *ašarēdum* an die Soldaten, vgl. oben S. 195 f. Abschnitt 8.1.6.

[64] Lies *sú-kal-k*[*a*!] (vgl. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 172), nicht *šu-kal-l*[*um*] (J. G. Westenholz, *Legends*, 64). Auch auf dem Foto *ibid.* 382 ist -*ka*- noch ziemlich gut zu erkennen.

deutendster Vertreter eigentlich nur der Wesir selbst in Frage, während die Zeilen 32 f. ihn als Redner ausschließen – ist es am plausibelsten anzunehmen, dass wieder der *ašarēdum* spricht und seine Rede fortsetzt. Er verkündet, dass bald,[65] d. h. wohl nach dem siegreichen Kampf, der König in seinem Palast gerühmt werden wird; aus diesem Ruhm soll der Wesir „Lehren“ (*taklimātum*) ziehen.[66] Es scheint, dass diese Lehren im Vers Z. 34 f. als eine an den Wesir gerichtete Aufforderung formuliert werden: *kakki nākiri muḫur ṣinnassu* „Tritt der Waffe des Feindes entgegen, seinem Schild!“ An den König kann dieser Imperativ zu einem imaginierten Zeitpunkt *nach* dem Sieg kaum gerichtet sein. Es wird mit ihm vielmehr eine geringschätzige Kritik an den Wesir geübt, der an dem bewaffneten Kampf nicht teilnahm, vielleicht während des Feldzugs im Palast zurückblieb und somit auch am erlangten Ruhm keinen Anteil hat.[67] Die Motivation der Kritik an dem Wesir bleibt freilich verborgen. Möglicherweise hat er in dem vorgängigen Dialog, der die Entscheidung über den Feldzug verhandelte, die Rolle des Warnenden und Abratenden bekleidet – eine Rolle, die in der späteren *Šar tamḫāri*-Legende aus El-Amarna die Soldaten selbst einnehmen werden.

Solange nicht mehr von den Legenden wiedergewonnen ist, die im Hintergrund von AO 6702 gestanden haben, bleibt die Rolle des Wesir hier freilich noch dunkel. In den übrigen Legenden um altakkadische Könige erscheint der Wesir nur noch in der Legende „Narām-Sîn und der Herrn von Apišal“. Dort spielt der Wesir sowohl des Königs als auch des gegnerischen Königs offenbar eine bedeutsame Rolle. In dem altbabylonischen Erzählwerk fragt Narām-Sîn seinen Wesir um Rat, nachdem ein apišaläischer Bote eine unterwürfige Botschaft überbracht hat; der Wesir steht dort also mit seinem König im Felde, statt im heimischen Palast zurückgeblieben zu sein.[68] Und in einer Sammlung historischer Omina sowie in dem auf diese Sammlung zurückgehenden „literarischen Brief“, der als „Weidner-Chronik“ bekannt ist, wird berichtet, wie Narām-Sîn Apišal eroberte und den König von Apišal sowie den apišaläischen Wesir

---

[65] Vgl. zur Verwendung von *urram* „morgen“ den Kommentar S. 368 *sub* 18.

[66] Ich sehe gegen K. Metzler, *Tempora*, 692 f. keine Möglichkeit, dieses Lexem mit „Belobigung“ bzw. „Belohnung“ zu übersetzen. Sie beruht allein auf der irrigen Annahme, dass der *ašarēdum* hier zu den gemeinen Soldaten vom Lohn und Lobpreis spricht, den sie nach heroischem Bestehen der Schlacht erhalten sollen.

[67] J. G. Westenholz’ Auffassung, nach der die Aufforderung in Z. 34 f. an den *ašarēdum* gerichtet sei (*Legends*, 65), fußt auf der falschen Voraussetzung, dass ein Höfling spricht. Da auch der oder die Soldat(en) nicht der Adressat der Rede sind, ist auch K. Metzlers Ansicht zu verwerfen, nach der der Imperativ in Z. 34 f. an die Soldaten gerichtet sei (*Tempora*, 692 f.).

[68] Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 184 Z. v 12 ff.

gefangen nahm.[69] Zur Erhellung der Rolle des Wesir in AO 6702 tragen diese Stellen leider kaum bei.

Auch der nächste Vers 36 f. ist offenbar auf die vorgestellte Situation nach dem Sieg bezogen. Wie um den Kontrast zum Verhalten desWesir zu verstärken, betont der *ašarēdum* seine stete Gefolgstreue zu Sargon und gelobt, dass sein Freudenruf bzw. Freudenlied (*alīlu*) dies dem König verkünden soll.[70] Im anschließenden Vers Z. 38 f. sagt der *ašarēdum* zum König, dass das königliche Bildnis (*ṣalamka*) vor „seinem“ Bildnis (*ina maḫar ṣalmīšu*) stehen solle. Gewiss ist mit dem zweiten Bildnis keines des *ašarēdum* gemeint, wie J. G. Westenholz, die hier einen anderen Sprecher annahm, vermutete.[71] Ein Bildnis des Wesirs hingegen, theoretisch möglich, erscheint wenig sinnvoll, da es sich von selbst verstehen sollte, dass das Königsbild bevorzugt vor dem seines Beamten aufzustellen war.

Naheliegender ist es, das zweite Bildnis auf den König des feindlichen Landes zu beziehen. Dass auf diesen lediglich mit einem Personalpronomen referiert wird, stellt unter der Annahme einer voraufgehenden ersten Tafel des Textes, in der der Feindkönig bereits thematisiert worden war, keine zu große Schwierigkeit dar. Sargons Bildnis soll vor dem Bildnis des Feindkönigs aufgestellt werden, um diesen mitsamt seinem Volk beständig an Sargons Ruhm und Überlegenheit zu erinnern. Eine sehr ähnliche Szene ist in der hethitischen Fassung der *Šar tamḫāri*-Legende enthalten: Dort fordern die Soldaten Sargons ihren König auf, ein Bildnis ([*eš*]*šari-*) aufzustellen, damit der besiegte König Nūr-daḫḫi vor diesem stehe und Sargon verehre.[72] In der Zeile zuvor ist dort von einem Bildnis die Rede, das Sargon im Tor der eroberten Stadt Purušḫanda aufstellen soll. Dieses Bildnis ist wahrscheinlich eben jenes Sargonbildnis, wenngleich auch andere Lösungen theoretisch möglich bleiben, da *eššari-* dort mit dem falschen Personalpronomen *-šmet* „ihr (Pl.)“ konstruiert ist. Das aller Öffentlichkeit zugängliche, stark frequentierte Stadttor ist als Ort für ein Bildnis,

[69] Vgl. L. W. King, *Chronicles*, 135 § XII = J.-J. Glassner, *RA* 77 (1983), 6; A. K. Grayson, *ABC*, 154, Z. 24 ff. (Texte fast exakt gleichlautend): *Narām-Sîn mār Šarru-kīn ana Apišal illikma pilšu iplušma Rīš-Adad šar Apišal u sukkal Apišal qāssu ikšud* „Narām-Sîn, der Sohn Sargons, zog nach Apišal, brach eine Bresche und nahm Rīš-Adad, den König von Apišal, und den Wesir von Apišal gefangen“.

[70] Hier schließe ich mich der Lesart von J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 177 an, die mit einer Nebenform *alīlu* zu *alālu* „Freudenruf, Freudenlied“ und einem Vokativ *šarrum* rechnet. Zur Kritik an anderen vorgebrachten Lesarten dieses Verses vgl. den Kommentar S. 374 f. Anm. 36.

[71] Vgl. den Kommentar *ibid.*

[72] Vgl. H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 21 Kol. iv 24′f.: ^{m}*Nūr-daḫḫi* [*eš*]*šarišit piran šē*[*r*] *artaru netta šallin ḫardu* „Nūr-daḫḫi aber soll dir vor deinem (!) [Ab]bild stehen und dich hochschätzen!“ Zum fehlerhaften Personalpronomen *-šit* vgl. Güterbock, *l.c.* 25 Anm. 24.

das der ansässigen Bevölkerung Sargons Ruhm verkünden soll, hervorragend geeignet. Dort, nicht etwa im Tempel, soll Nūr-daḫḫi andächtig stehen und sich damit Sargons Suprematie unterwerfen. Eine ähnlich vorgestellte Situation lässt sich auch für die beiden Bildnisse in AO 6702 in der Rede des *ašarēdum* voraussetzen. Es muss allerdings unklar bleiben, ob unter dem *ṣalmu* Sargons eine großformatige Königsstatue vorgestellt werden soll, oder ob dieses *ṣalmu* mit dem in Z. 2 erwähnten *narû* identisch ist. Da Stelen (*narû*) zuallermeist auch bebildert waren, konnten sie auch als *ṣalmu* bezeichnet werden.[73] Umgekehrt wurden rundplastische Statuen nicht *narû* genannt.[74] Dass neben dem *narû* noch der Ausdruck des *ṣalmu* verwendet wird, macht es immerhin wahrscheinlich, von zwei verschiedenen Monumenten auszugehen.

Die folgenden Zeilen 40/41 stellen mit J. G. Westenholz höchstwahrscheinlich eine sprichwortartige, verallgemeinernde Sentenz dar.[75] Als Sentenz sollte sie noch wörtliche Rede darstellen und gehört daher vermutlich noch zur Rede des *ašarēdum*.[76] Inhaltlich scheint die Sentenz auf den bevorstehenden Aufbruch zum Feldzug gemünzt zu sein: Der *ašarēdum* ermuntert den König mit seiner Erwartung, dass im Gegensatz zu den unachtsamen Feinden dem „Aufmerksamen“ (?) (*n*[*aḫ*]*du*, Ergänzung unsicher) der Sieg zufallen wird.

8.1.11. Die prachtvolle Armee Sargons

In den Zeilen 42–56 malt der Erzähler die Situation vor dem Aufbruch zum Feldzug aus. Sargon legt Hand an die Truppen an, um sie für das Vorhaben kultisch zu reinigen (Z. 42 f.). Anschließend werden Sargons Soldaten insgesamt gerühmt (Z. 44 f.): sie sind „starke Zuchtstiere“ (*mīrī dannūtim*), tapfere Kämpfer (*ālilū*) und bilden ein Heer von 40 000 Soldaten im wehrfähigen Mannesalter (?) (*meṭlūtu*[*m*], Ergänzung unsicher). In den anschließenden Zeilen werden die verschiedenen Abteilungen des sargonischen Heeres vorgestellt, wobei die Darstellung inhaltlich leider nicht sehr klar wird und zumeist keine zwingende Entscheidung zwischen den verschiedentlich vorgeschlagenen Lesarten möglich ist.[77]

---

[73] Vgl. *AHw* 1079a *s.v. ṣalmu* 5; *CAD* 82b–84a; I. Winter, *Journal of Ritual Studies* 6 (1992), 15.

[74] Prominentester Beleg hierfür ist der Epilog des Kodex Ḫammurapi Kol. xlvii 74–78 (R. Borger, *BAL*², 46): *awātīja šūqurātim ina narîja ašṭurma ina maḫar ṣalmīja šar mīšarim ukīn* „Meine kostbaren Worte schrieb ich auf eine Stele und stellte diese vor meinem Bildnis ‚König der Gerechtigkeit‘ auf“.

[75] Vgl. *Legends*, 66. Zur Frage, ob ein echtes Sprichwort oder nur eine literarisch geprägte Sentenz vorliegt, vgl. den Kommentar unten S. 375 f. *sub* 40 f.

[76] Daher wird Westenholz, *Legends*, 59 kaum richtig liegen, hier erneut die Stimme des Erzählers einsetzen zu lassen.

[77] Zur philologischen Kritik im Einzelnen vgl. unten den Kommentar S. 377 ff. Als unwahrscheinlich ist die generelle Lesart von B. R. Foster, *Muses*² I, 106 (und auch H.

Insgesamt werden in den Zeilen 46–53 fünf Gruppen von Sargons Heer dargestellt, von denen vier durch weitere Aussagen charakterisiert werden:

1. *šūt inālim šalašīšu qur*[*ādūtim*]	Die aus der Stadt, dreifach [heroisch];
2. *šūt šak*[*nī*] *irāt ḫurāṣ ḫapi*[*rū*]	die der Statthalter, die Brust in Gold gefasst;
3. *šūt kār Ḫaššîmma* —	die aus der Handelsstadt Ḫaššûm;
4. *šūt parzilli našû rēš napluḫātim*	die mit Eisenwaffen, furchterregende Häupter tragend;
5. *nalbaš šūt kitî šaddû*[*'ā'ū*] *emqam birkim*	die mit den Leinenmänteln, Bergbewohner, tüchtige Läufer.

Mit der ersten Gruppe sind vermutlich die Soldaten der Stadt Akkade gemeint, denen damit eine führende Position zugedacht wird. Es folgen, sofern korrekt ergänzt, „Die der Statthalter“ (*šūt šak*[*nī*]). Der Titel *šaknum* konnte in altbabylonischer Zeit jegliche Art von Statthalter bzw. Beauftragtem bezeichnen, wobei der Rang bzw. die spezifische Bedeutung sich erst aus dem Zusammenhang erschloss.[78] Ich vermute, dass die *šūt šak*[*nī*], direkt nach den Truppen aus Akkade genannt, die Truppen aus den übrigen Provinzen des Reiches repräsentieren, mit den *šaknū* also die Statthalter dieser Provinzen gemeint sind. Militä-

L. J. Vanstiphout, *CRRA* 34 [1998], 576) anzusehen: Demzufolge sei die Beschreibung der Soldaten auf die Feinde zu beziehen, die hier von Sargon niedergemetzelt werden. Der Sieg über diesen Feind (Foster: „Ḫaššum?“) findet bei Foster in den Z. 40 f. statt, die ich mit J. G. Westenholz als sprichwortartige Sentenz verstehe: “Slumber obliterated their watchfulness, (its very) guardian spirit delivered the city safely to the lord” – wobei Foster statt *n*[*a*?-*a*]*ḫ*?-*du* „Aufmerksamer“ mit J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 173 [*š*]*e*?-*du* „Schutzgeist“ ansetzt. In Z. 42 f. liest Foster im Anschluss an J. Nougayrol, *l.c.* statt einer kultischen Reinigung (*ú-ta-ab-bi-i*[*b*]) das Aufhäufen von Leichen (*ú-ša-ap-pi-k*[*a*]): “With his own hand he heaped up the army in piles”. Zwei gravierende Probleme werden jedoch mit Fosters Modell aufgeworfen: Zum einen sollte *šullumu* mit einem *šēdu* als Subjekt eher „bewahren, unversehrt erhalten“ statt „vollständig ausliefern“ bedeuten; zum anderen ist es unwahrscheinlich, dass der Text die heroischen Qualitäten *feindlicher* Soldaten preist (Foster, Z. 53 f.: “Skillful in maneuver, outstanding in valor”), die zudem bereits erschlagen zu einem Haufen aufgetürmt oder hingemetzelt über dem Schlachtfeld verteilt darniederliegen.

78 Vgl. *CAD* Š/1, 180–192; *AHw* 1141. Seit mittelbabylonischer bzw. mittelassyrischer Zeit ist *šaknu*(*m*) als Titel für Provinzstatthalter sowie für Funktionäre niederen Ranges zahlreich belegt; für die altbabylonische Zeit ist die Beleglage dagegen recht dürftig. Als *šakin Dagan* bzw. *Enil* bezeichnen sich die Könige von Mari (vgl. *CAD* Š/1, 179b), später Šamši-Adad I. und dessen Nachfolger. Jasmaḫ-Adad benennt in einer seiner Inschriften einen *šakin mātim* (vgl. *CAD* Š/1, 160). Im altbabylonischen Beleg *RA* 7 (1910), 153, II 6: *šaknīja aštakkanma* „Ich setzte (überall) meine Statthalter ein“ ist unzweifelhaft von Provinzverwaltern die Rede.

risch unterteilte sich demnach das Heer nach regionalen Kontingenten aus den verschiedenen Provinzen.

Die äußerliche Pracht der *šūt šak*[*nī*] wird mit *irāt ḫurāṣ ḫapi*[*rū*] „die Brust(körbe) in Gold gefasst“ beschrieben, worunter entweder eine phantastische Ausschmückung aller Soldaten der *šaknū* zu verstehen ist oder aber – dies scheint mir hier wahrscheinlicher – eine Beschreibung, die nur die *šaknū* als die führenden Vertreter dieser Gruppen selbst meint.

Die nächste Gruppe sind die *šūt kār Ḫaššîmma* „Jene der Handelsstadt Ḫaššûm“, ohne dass klar wird, warum diese Handelsstadt, die nordwestlich des Euphrats dem Taurusgebirge vorgelagert in der Kommagene lag, hervorgehoben erwähnt wird.[79] Dass Ḫaššûm von einiger Bedeutung war, erhellt aus den Quellen aus Ebla und Mari, die bezeugen, dass die Stadt Sitz eines Königtums gewesen ist.[80] Sie lag auf einer Handelsroute, die vom Euphrat bzw. von Uršu aus nordwärts nach Kappadokien hineinführte. Da die *šūt kār Ḫaššîmma* gesondert aufgeführt werden, scheinen sie in der Sicht des Textes keinem sargonischen *šaknum* zu unterstehen. Bedeutet ihre Nennung, dass der Zug des Sargon in AO 6702 über diese Stadt führte, das Land des Ūta-rapaštim also entsprechend der späteren *Šar tamḫāri*-Legende in oder jenseits von Kappadokien zu denken ist?

Dass es sich so verhalten könnte, wird auch mit der Nennung „derer von Eisen“ (*šūt parzilli*) untermauert, die sich an die Ḫaššuwäer anschließen. Mit ihnen sind gewiss Träger von Eisenwaffen, die in altbabylonischer Zeit Luxusgüter darstellten, gemeint;[81] sie zeichnen sich somit wie die *šūt šak*[*nī*] durch eine besonders wertvolle Austattung aus, und es ist naheliegend, den Besitz der Eisenwaffen hier wieder nur auf die Führer dieser Gruppe zu beziehen. Auch mit ihnen sind vermutlich keine von *šaknū* angeführten Truppen des mesopotamischen Kernlandes gemeint. Es bietet sich an, in ihnen Anatolier zu sehen, da Anatolien seit dem 3. Jahrtausend reichlich über Eisen verfügte und dieses vornehmlich zu Schmuck und Prunkwaffen verarbeitete.[82] Damit wiesen die *šūt parzillim* wie die *šūt kār Ḫaššîmma* in dieselbe geographische Richtung. Ihre nähere Bestimmung mit *našû rēš napluḫātim* „furchterregende Häupter tragend“ bleibt indes rätselhaft.[83]

---

[79] Zur Stadt Ḫaššûm, die altakkadisch und in Ebla unter dem Namen Ḫaśśuānum belegt ist, vgl. G. Szabó, *RlA* 4 (1972-75), 136; H. G. Güterbock, *RlA* 4 (1972-75), 137; V. Davidovic, *ASJ* 11 (1989), 4; J. G. Westenholz, *Legends*, 67 und die Belege *s.v. Ḫaššuānum*, *Ḫaššûm* in den ersten drei *RGTC*-Bänden.

[80] Vgl. G. Szabó, *ibid.*

[81] Vgl. unten den Kommentar S. 380 f. Anm. 50.

[82] Vgl. *ibid.*

[83] Das Problem der geographischen Richtung, in die Sargon in AO 6702 zieht, wird unten S. 221–223 in Abschnitt 8.1.13. diskutiert werden.

Schließlich ist von „Leinenbekleideten“ (*nalbaš šūt kitî*) die Rede, die vermutlich als „Berglandbewohner“ (*šaddû*[*'ā'ū*], Ergänzung unsicher) bezeichnet und darüber hinaus als „tüchtige Läufer“ (*emqam birkim*) charakterisiert werden. Auch sie unterstehen keinem *šaknum*.

Von allen zehn spezifischen Charakterisierungen der fünf Gruppen verweisen vier auf die geographische Herkunft (*šūt inālim*, *šūt šak*[*nī*?], *šūt kār Ḫaššîmma*, *šaddû*[*'ā'ū*?]); drei beschreiben die äußere Erscheinung, die offenbar als kennzeichnend für die jeweilige Gruppe angesehen wird, während sie gleichzeitig die wertvolle Ausstattung und damit den Glanz dieser Gruppen herausstellen (*irāt ḫurāṣ ḫapi*[*rū*], *šūt parzilli*, *nalbaš šūt kitî*); drei beziehen sich im weiteren Sinne auf heroische Eigenschaften (*šalāšīšu qur*[*ādūtim*], *našû rēš napluḫātim*, *emqam birkim*). Es wird also eine Beschreibung des sargonischen Heeres vorgenommen, die in erster Linie die militärische Hierarchie und die geographische Provenienz der verschiedenen Truppenteile wiederspiegelt, dabei aber auch über die Bilder des *qurādūtum*, der wertvollen Metalle und Stoffe, der „furchterregenden Häupter“ und der kraftvollen Beine das Heer Sargons als heldenhaft, edel, schreckenverbreitend und marschierfähig charakterisiert.

Die Formulierung *šūtatû qurdam šūt kīma kakkabī ugārī saḫpū* (Z. 54–56) schließt die Beschreibung der sargonischen Armee ab, indem sie den Blick auf eine Totale lenkt, in der die Soldaten ebenso zahlreich die Feldfluren bedecken wie die Sterne das Firmament.

8.1.12. Sargons Aufbruch und die Durchquerung des finsteren Waldes

Erst an diesem Punkt des Textes, etwa in der Mitte der Tafel (Z. 57 f.), wird episches Geschehen in räumlicher Bewegung inszeniert. Die Lebendigkeit und detailreiche Vielfalt des sprachlichen Ausdrucks, die im Dialog zwischen Sargon und seinem *ašarēdum* sowie in der Beschreibung der Armee vorherrschte und bislang der Entfaltung des Heroischen diente, wird nunmehr abgelöst durch einen auffällig knappen Stil epischer Darstellung. „Da zog Sargon zum Lande des Ūta-rapaštim“[84] heißt es lapidar, und bereits in den nächsten Versen durchschreitet Sargon einen widersetzlichen Wald, der ihm das Licht der Sonne verfinstert. Dieses Ereignis hat in der Überlieferung über Sargon offenbar einen bevorzugten Platz eingenommen, da es mehrfach in den sogenannten „historischen“ Omina und einer weiteren Sargonlegende erwähnt wird.[85] Folgende Belege lassen sich anführen:

[84] Zur Diskussion dieses Namens vgl. unten S. 218–220 und 288–290.

[85] K. Metzler, *Tempora*, 455 Anm. 531 möchte zu den hier gebotenen Belegen noch die Sargonerzählung aus Kaniš (Kültepe) stellen (vgl. oben S. 17 Text 1). Die betreffende Textstelle ist jedoch aus inhaltlichen Gründen kaum im Sinne Metzlers zu übersetzen. Vgl. dazu den Kommentar zur Bearbeitung dieses Textes unten S. 348 f. Anm. 42.

1. *TIM* 9 48 iv 9′ ff. (altbabylonisch):[86]

[. . . . . .]-*ma ittaḫbat ana qerbītim*
[*ša* (Ortsname?) *tuša* (?) *gerûm*]*a* (?) *qištam igrēšun*
[. . . . . .]-WA-*im da'im šamšam*

[„ . . . . . .], da zog er in das Innere [des Landes NN. Als würden sie (die Soldaten Sargons)] dem Walde [Feind sein (?)], wurde er ihnen feindlich.
[. . . . . .] . . . Es dunkelte die Sonne.“ [87]

2. W. G. Schileico, *AfO* 5 (1928/29), 215 f., Z. 7 (altbabylonisch):
amūt Šarrum-kīn ša ekletam i'butuma nūram īmuru
„Omen des Sargon, der durch die Finsternis zog und ein Licht sah“

3. V. Scheil, *RA* 27 (1930), 149 und 151 *sub* XIV, Z. 16 f. (altbabyl.):
amūt Šarru-kīn ša ekletam illikūma nūrum ūṣiaššum
„Omen des Sargon, der durch die Finsternis ging und dem ein Licht hervorkam“

4. *CT* 30, pl. 9, Z. 3 (neuassyrisch):
[. . .. . .] *ša ina ekleti illikma* [. . . . . .]
„[Omen des Sargon], der durch die Finsternis ging und [. . . . . .]“

5. *TCL* 6, No. 1, Rev. 1 (neuassyrisch):
amūt (bà-*ut*) *Šarru-kēn* (lugal-gi-na) *šá ana* ^{kur}*Mar-ḫa-ši illik* (gin)-*ma* ^{d}*Ištar* (xv) *ina nipiḫ* (mú-*iḫ*) *nūrī* (zalág)-*šú ūṣi* (è)
„Omen des Sargon, der nach Marḫaši ging und dem Ištar im Aufleuchten ihres[88] Lichtes hervorkam.“

In der wegweisenden Lichterscheinung verwirklicht sich ein Wunder, durch das die Gunst, die die Götterwelt dem akkadischen König zukommen lässt, sichtbar vor Augen gestellt wurde. In Beleg 5 wird Ištar als Urheberin des Wunders be-

[86] Die Passage aus *TIM* 9 48 wird unten S. 245–247 detailliert im Vergleich mit AO 6702 diskutiert werden.
[87] Wörtlich: „Es war dunkel in Bezug auf die Sonne“; *šamšam* ist ein Akk. der Beziehung. – Da erst die vierte Kolumne von *TIM* 9 48 das Walderlebnis Sargons enthält, ist es problematisch, gleichzeitig die Zeile ii 18: *mātam ša šarūrša iktu*[*mu Irnina* (?) . . .] „Das Land, das [Irnina (?)] mit ihrem strahlenden Glanz be[deckt . . .]“ für diese Szene in Anspruch zu nehmen (gegen J.-J. Glassner, *RA* 79 [1985], 123), zumal der Erzählkontext dort erkennbar ein anderer ist (wörtliche Rede, vermutlich des *ašarēdum*, an Sargon gerichtet).
[88] Das Pron.-Suffix -*šu* nach *nūrī*- ist mit H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 60 als Fehler für -*ša* zu werten.

nannt; damit korrespondiert, dass Ištar auch sonst in der literarischen Überlieferung über die Könige von Akkade als die dem König besonders fürsorglich zugewandte Göttin in Erscheinung tritt.[89] Gleichwohl verlohnt es, die Lichterscheinung genauer zu hinterfragen.

Ištar als aufleuchtende Lichtgestalt lässt unmittelbar an den Venusstern denken.[90] Jedoch ist es keineswegs sicher, dass das Licht immer als Stern gedacht gewesen ist. Es muss skeptisch stimmen, dass beide altbabylonischen Omina statt von einem *Stern*, der an sich eine anschauliche Vorstellung ergäbe, nur von einem *Licht* sprechen; selbst im Ištar nennenden Beleg 5 ist von keinem Stern, sondern ihrem Licht die Rede. Zudem wird, von diesem Beleg abgesehen, das Licht sonst nirgends explizit durch Ištar oder eine andere Gottheit motiviert.[91]

Dieser Umstand entspricht einem Merkmal, das kulturübergreifend zahlreichen Wundererzählungen eingeschrieben ist.[92] Das Wunder ist nicht ohne sein Gegenüber, einem tugendhaften Helden, zu denken – auf dessen Tun ist es zuallererst bezogen. Daher ist das Wunder ein diesseitiges Ereignis, ein Einbruch des Übernatürlichen in die konkret-diesseitige, alltäglich erfahrene Welt, das sich im Angesicht der tätigen Tugend seines Helden vollzieht. Es ließe sich sagen, dass die Tugend des Helden das Wunder auf schicksalhafte Weise erst initiiert. Im Wunder wird die dargestellte Tugend – im Falle Sargons: der unerschrockene, kriegerische Kampf – vom Gott unterschrieben und als vollkommen versichert. Der Diesseitigkeit des Helden entsprechend ist das leibhaftige Erscheinen eines Gottes für das Wunder nicht konstitutiv, im Gegenteil: die Präsenz eines Gottes würde den Blick vom Wunderhelden eher ablenken, und es erschiene das Wunder nicht mehr als durch die Tugend herbeigeführtes, göttlich gefügtes Schicksal, sondern als der eingreifende Gott selbst, an dessen Fäden gezogen dem Helden nur noch die passive Nachfolge bleibt. In der konsequenten Ausblendung der Gottheit erweist sich somit die Wunderepisode Sargons als klar und unverfälscht überliefert. Sie ist von einer sehr konkreten, diesseitigen und naiven Anschaulichkeit des Ereignisses bestimmt. Ihre sinnliche Unmittelbarkeit deutet darauf hin, dass sich in ihr eine mündliche, von literarischer Abstraktion noch nicht erfasste Sagengestalt erhalten hat. Sie bedeutet weiterhin, dass ihr ein Konzept von der Welt unterliegt, in der die unmittelbar erfahrbare physische Welt von der nur mittelbar zugänglichen

[89] Vgl. J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 123f.

[90] So schon H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 60.

[91] Gegen J. G. Westenholz, *Legends*, 69, die es für unbezweifelbar hält, dass Ištar die Urheberin der Lichterscheinung ist. Demgegenüber hat bereits G. Jonker, *Topography*, 59 den Beleg 5 als “a ‘modern’ explanatory variant” bezeichnet.

[92] Für den Begriff des Wunders und seiner erzählerischen Wirksamkeit erweisen sich die Betrachtungen von A. Jolles zur Gestalt der Heiligenlegende als besonders instruktiv; vgl. *Einfache Formen*, 23–61.

metaphysischen Welt, der die Götter zugehören, anders als im Mythos des Uranfangs bereits deutlich getrennt ist.

Dem Befund der altbabylonischen Omina steht AO 6702 gegenüber. Statt von einem Licht oder einem einzelnen Stern (der Venus) spricht AO 6702 von vielen Sternen, die „gegen den Feind hervorgekommen“ seien: *kakkabū ūṣû ana nakrim* (Z. 63 f.). Das geschieht wahrscheinlich in bewusst gewählter Mehrdeutigkeit. Waren wenige Zeilen zuvor Sargons Soldaten mit Sternen verglichen worden, so sollten die Sterne wohl auch hier metaphorisch für die Soldaten gelesen werden: „Die Sterne (= die Soldaten Sargons) kamen (aus dem Wald) gegen den Feind hervor“. Die Parallele zum Licht in den Omina fordert dagegen die wörtliche Bedeutung: Die himmlischen Sterne waren es, die Sargon und seinen Soldaten den Weg durch den Wald wiesen. Wenn zunächst das „Licht des Himmels“ (*nūr šama'i*) verdunkelt wird – was zunächst an die Dunkelheit im Wald denken lassen könnte, in den Sargons Armee eintritt – und daraufhin die Sterne aufleuchten, ist damit wahrscheinlich eine Sonnenfinsternis gemeint. Dies konnte als böses Vorzeichen gewertet worden sein.[93] Sollte hier die Vorstellung von einer ominösen Sonnenfinsternis eine Rolle gespielt haben, richtete sich Signifikanz dieses Omens jedenfalls ebenfalls „gegen den Feind“ (*ana nakrim*).

Das vom Text gezeichnete Bild lässt somit mehrere Sinnmöglichkeiten zu. Je nachdem, welche konkrete Bedeutung zugrundegelegt und welche ihr als figürlich überlagert gedacht wird – Sterne am Himmel oder die Soldaten Sargons – kann das jeweils Andere als Beziehung hinzugesetzt werden, und es entsteht zwischen beiden Bedeutungen ein enger, identitätstiftender Zusammenschluss. Das Wunder geht in Sargons Soldaten selbst auf, *sie* sind das Wunder, während umgekehrt die den Weg weisenden Sterne wie himmlische Soldaten Ištars oder als dem Feind Unheil verkündendes Vorzeichen erscheinen.[94]

---

[93] Sonnenfinsternisse galten offenbar nicht grundsätzlich als böses Vorzeichen; vgl. U. Koch-Westenholz, *Astrology*, 113 f. So sind die in H. Hunger, *SAA* 8 (1992), 384 mitgeteilten Sonnenfinsternis-Omina ambivalent: Sie können dem König Leben und dem Land gutes Gedeihen prophezeihen, aber unter anderen Umständen auch Aufstand und Krieg im Lande vorzeichnen.

[94] Ganz anders versteht K. Metzler, *Tempora*, 454 f. mit Anm. 531 diese Episode. Den Vers Z. 63 f. *kakkabū ūṣû ana nakrim* übersetzt Metzler „die Sterne kamen heraus gegen den Feind (: Sargon)“; es wird jedoch nicht klar, warum Metzler den „Feind“ (*nakrum*) mit Sargon identifiziert. Aus dieser Entscheidung zieht Metzler die Konsequenz: „Insofern der Erzähler Sargon als Feind bezeichnet und Sargon Feind aus der Perspektive der angreifenden Naturgewalten ist, verläßt der Erzähler seine sonst auktoriale Perspektive und erzählt [. . .] aus der Perspektive der Naturgewalten“ (*l.c.* Anm. 531). Diese Ansicht ist so gut wie ausgeschlossen: Da die Lichterscheinung in den oben zusammengestellten Belegen stets Sargon den Weg durch die Dunkelheit hindurch weist, können die Sterne hier nicht plötzlich „*gegen* Sargon“ hervorkommen. Tatsächlich denotiert *nakrum* in jeder möglichen Lesart den Feind Sargons.

Es bleibt, einen letzten Aspekt der Waldepisode zu diskutieren. J.-J. Glassner hat im Anschluss an E. Cassin und anderen die These vertreten, dass die Sargon widerfahrende Lichterscheinung im finsteren Wald motivgeschichtlich mit dem Strahlenglanz Ḫuwawas, der Gilgameš den Weg durch den finsteren Wald weist, zu verbinden sei.[95] Wenn Sargon als ein Held präsentiert wird, der in der Ferne einen dunklen, feindlichen Wald durchschreitet, so hatte sicherlich diese Szene im Walderlebnis des mythischen Helden Gilgameš ihre literarische Folie. In Sargons Tat scheint somit zugleich die Tat des mythischen Helden auf; Sargon wird zu einem verjüngten, in die historische Welt geholten Gilgameš. Die Parallele ergibt sich m. E. jedoch in erster Linie aus dem Motiv des finsteren Waldes selbst, nicht aber aus der Lichterscheinung, die in beiden Waldepisoden eine erzähllogische Konsequenz der Finsternis darstellt. Die Lichterscheinung ist bei Gilgameš völlig anderer Natur, worauf Glassner auch selbst hingewiesen hat. Mehr als das Grundmotiv – ein wundersames Licht führt den Helden durch einen finsteren Wald – wird sich in einem Vergleich beider Episoden unter literarhistorischer und literarfunktionaler Perspektive nicht aufzeigen lassen.[96]

Auf eine andere, einleuchtendere mythologische Parallele der Waldepisode zum Gilgameš-Epos hat jüngst K. Metzler hingewiesen.[97] Er sieht die Dunkelheit, die Sargon zu durchqueren hat, in motivgeschichtlichem Zusammenhang mit der Dunkelheit, die Gilgameš in der neunten Tafel des Zwölftafelepos durchquert. In beiden Fällen ist die Dunkelheit in einer Gegend am Ende der Welt vorgestellt, und beide Male liegt jenseits der Passage ein Land, das das Begehr des Helden zu erfüllen verheißt. In beiden Episoden wird dem Helden eine Figur gegenübergestellt, deren Name jeweils mit dem Begehr des Helden zu verbinden ist. So sucht Gilgameš jenseits des Dunkels nach dem ewigen Leben und trifft auf den unsterblichen Weisen „Ūta-na’ištim“ bzw. „Ūt-napištim“, dessen Name etwa mit „Er fand des Lebens“ zu übersetzen ist (dazu sogleich), während Sargon nach einem endlosen, die ganze Welt umfassenden Reich trachtet und das Land des „Ūta-rapaštim“ erreicht, dessen Name entsprechend „Er fand der Weite“ zu übertragen wäre.[98] Die Möglichkeit, dass diese beiden Namen in einem engen Zusammenhang stehen, der offenkundig mit der narrativen Motivierung des epischen Helden zu tun hat, hat schon J. G. Westenholz gesehen:

---

[95] Vgl. J.-J. Glassner *RA* 79 (1985), 123 mit Fn. 54 (Literatur).

[96] Zur Kritik an komparatistischen Versuchen über AO 6702 und dem *Šar tamḫāri* vgl. unten S. 284 ff. Abschnitt 10.4.2.

[97] *Tempora*, 455 Anm. 531.

[98] Zum Namen Ūta-napišti und seiner Verbindung mit Ūta-rapaštim vgl. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 152–155; speziell zu Ūta-rapaštim vgl. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 174 zu Z. 58; J. G. Westenholz, *Legends*, 57 f. und 69 f.; unten S. 288–290.

> However, it would be appropriate for Gilgameš to search for him who has found life and for Sargon to search for him who has found the wide (land). (*Legends*, 70)

Unabhängig von den morphologischen Problemen, die die Deutung der Konstruktion beider Namen erschweren, sollte es außer Frage stehen, dass in ihnen die Lexeme *napištu* „Leben“ und *rapaštu* „Weite“ enthalten sind; es ist damit sehr wahrscheinlich, dass sich die Anwesenheit dieser beiden Lexeme aus dem jeweiligen Ansinnen von Gilgameš bzw. Sargon erklärt.[99] Des Weiteren ist anzunehmen, dass der eine Name analog zum anderen gebildet worden ist;[100]

---

[99] Mit J. G. Westenholz, *Legends*, 70 ist zu vermuten, dass beide Namen nach dem Muster des grammatischen Typs der „uneigentlichen Annexion“ gebildet worden sind; zu diesem vgl. W. von Soden, *JNES* 19 (1960), 163–171; E. Reiner, *Gs. Aro* (1984), 177–182; *GAG*^{3} § 64a*. Gleichwohl sind beide Namen nicht mit diesem Typ identisch. Dieser ist aus einem Adj. im Akk. (oder einem alten St. cstr. auf *-a*; J. Tropper, *WZKM* 90 [2000], 208 f. spricht von einem „neutralen Grundkasus“) und einem Subst. im Gen. gefügt und charakterisiert in der Regel als Ganzes eine belebte Gestalt (Mensch, Gott, Dämon etc.), wobei der Gen. mit dieser Gestalt in einer Teil-Ganzes-Beziehung steht. Ein nicht weiter erklärbares Adj. **utum*, wie es in *AHw* 1445a für das Element *ūt*(*a*) in den hier diskutierten Namen angesetzt wird, rechtfertigt sich allein aus der Annahme, dass die Namen dem Typ der uneigentlichen Annexion vollständig entsprechen (vgl. W. von Soden, *JNES* 19 [1960], 165a). Eine Ableitung von (*w*)*atû*(*m*) „finden“ ist naheliegender. Gemeinhin wird eine Analyse als 3. Ps. Sg. m. Prt. G *ūta* „er fand“ oder „ich fand“ vorgenommen (vgl. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 153). Die spätere Form Ūt-napištim lässt sich dabei als verkürzte Schreibung bzw. Verschleifung erklären. Die Genitive „des Lebens“ und „der Weite“ sind in ihrer Funktion ganz ähnlich wie der Gen. in der uneigentlichen Annexion zu bestimmen: Sie bezeichnen einen Gegenstand, auf den der vorstehende Begriff bezogen ist, und entsprechen dem in gewöhnlicher Syntax gebräuchlichen adverbialen Akk. („in Hinblick auf . . .“). Dass der vom ersten Ausdruck versprachlichte Sachverhalt („er fand“) keine Eigenschaft darstellt, mithin kein Adj. ist, berührt nicht die Funktion des „uneigentlichen“ Genitivs. Schließlich ist der Einwand von J. G. Westenholz, *l.c.* zu entkräften, nach dem *rapaštim* „an adjective without an antecedent“ sei, „which is exceptional“. In der Tat ist für das Abstraktum „Weite“ gewöhnlich nur *rupšu* belegt. Es hieße jedoch die Kraft des Akkadischen zur Bildung neuer Wortformen unterschätzen, wollte man ihm nicht die Möglichkeit eines substantivierten Adj. *rapaštum* „Weite“ zugestehen, dessen Bildung nach den nominalen Bildungsschemata nichts entgegensteht (vgl. *GAG* § 60a und § 55b *sub* 1 c; § 55e *sub* 4 b, auch beispielsweise die Abstraktbildung *napaštum* „Leben“ neben *napištum*). Der Name ist sichtlich um eine Anlehnung an den ähnlich klingenden Namen *Ūta-napištim* bemüht, worin gewiss die Ursache für die Verwendung von substantiviertem *rapaštum* zu sehen ist.

[100] Der Name Ūta-rapaštim wurde vermutlich in den späteren verschiedenen Versionen der *Šar tamḫāri*-Legende zu Nūr-Dagān/Daggal/Daḫḫi transformiert; vgl. dazu unten S. 288–290. Trifft diese Annahme zu, ist die namentliche Verbindung zwischen Ūta-rapaštim und Ūt(a)-napištim schon bald nach der altbabylonischen Zeit verloren gegangen – und nicht erst im 1. Jts., wie J. G. Westenholz, *Legends*, 58 meint. Darüber hinaus wird

angesichts des höheren Alters und weiteren Verbreitung der Gilgameš-Tradition ist man geneigt, den Namen von Sargons Gegner Ūta-rapaštim als die sekundäre Bildung anzusehen.[101] Es sind somit in diesem Namen und im Motiv des finsteren Waldes Verbindungen der Sargon- mit der Gilgameš-Tradition zu beobachten, die dem Zweck dienen, die mythische Aura der Sargon-Tradition zu steigern. Ob diese Verbindungen literarischer Art sind oder sich bereits zuvor in mündlichen, sagenhaften Vorbildern vollzogen hatten, lässt sich dabei nicht klären.

8.1.13. Die neun Festungen und die sagenhafte Ferne am Rand der Welt

Sargon und seine Soldaten treten aus dem Wald hervor, und es öffnet sich der Blick auf neun feindliche Festungen, die vor ihnen liegen: *šaknū dūrū ša nakri ana tišīšunu*. Die symbolische Bedeutung, die die Zahl neun durch ihre häufige Verwendung in militärischem Zusammenhang in den altakkadischen Königsinschriften erhalten hatte und die sie in der mesopotamischen Literatur fortan mit sich führte, ist wohlbekannt.[102] Spätestens seit sich Narām-Sîn in seinen Inschriften rühmen ließ, neun Schlachten in einem einzigen Jahr geschlagen zu haben, ist die Neun das Maß der außergewöhnlichen heroischen Leistung schlechthin.[103] Schlägt Sargon in AO 6702 neun vor ihm liegende feindliche Festungen, so wird diese Leistung somit heroisch gesteigert und ruft zugleich den Hintergrund authentischer Königsinschriften der Akkadekönige auf, vor der die Sargonlegende gezeichnet wurde.

Von welchen neun Festungen ist hier die Rede? Die Frage stellt sich vor allem in Hinblick auf die sich anschließenden beiden Verse. Im Vers Z. 66 f. wird mitgeteilt, dass Sargon „Stadt, Vieh, Rind und Schaf gleichermaßen“ band, was wohl besagen soll, dass Sargon das feindliche Land mitsamt der neun Festungen besiegte und einnahm. „Die Stadt“ (*ālam*) bezieht sich dabei vermutlich auf die Hauptstadt des eroberten Landes, die im nächsten, parallelen Vers (Z. 70) schließlich genannt wird: Simurrum. Wenig wahrscheinlich ist dagegen die

mit dieser Hypothese die von Westenholz, *ibid.* geäußerte Spekulation unwahrscheinlich, nach der Ūta-rapaštim evtl. der Name des feindlichen Landes sein könnte, in das Sargon zieht. Das „Land des Ūta-rapaštim“ ist vielmehr mit Simurrum gleichzusetzen, vgl. dazu den folgenden Abschnitt.

[101] Vgl. die gewiss auf vor-altbabylonische Vorbilder zurückgehende sumerische Gilgameš-Tradition, in der der Überlebende der Sintflut am Ende der Welt Ziusudra „Leben ferner Tage“ heißt, damit wohl gemeint: „Leben seit ewigen Tagen“ (beachte auch hier die Fügung mit einem Gen.).

[102] Vgl. H. Klengel, *MIO* 11 (1965), 352 f.

[103] Bereits in einer Inschrift Sargons begegnet die Zahl 9: er berichtet, mit „neun Regimentern aus Akkade“ (*in* 9 ˹*ki-ṣé-rí*˺ *A-kà-dè*^{ki}) den Sieg gegen Lugalzagesi und seinen ensí-ensí erfochten zu haben; vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 168 (Sarg. C 3) bzw. D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 16, Z. 6–8.

Alternative, Simurrum als die erste der neun eroberten Festungen zu interpretieren, jede weitere Festung somit jeweils als Hauptstadt eines anderen eroberten Landes anzusehen. Dagegen spricht, dass die Formulierung *šaknū dūrū ša nakri ana tišīšunu* wahrscheinlich eine anschauliche Szene beschreibt: Nach dem Hervorbrechen aus dem finsteren Wald lagen die neun Festungen sichtbar vor Sargons Heer oder wenigstens in dessen engerem Aktionsradius. Simurrum ist jedoch ein größeres Gebiet, das als eigenständiges Königreich (*ekallum*, Z. 72) mit eigener Hauptstadt (*ālum*, Z. 66 und 71) und mindestens fünfzig kleineren Ortschaften (50 *ālānu*, Z. 75) vorgestellt ist.

Die neun Festungen sind daher wahrscheinlich als Teil und Grenzregion des Landes Simurrum zu denken, die Sargon zuerst besiegt, um anschließend Simurrums Hauptstadt mit ihrem Palast einzunehmen und in einen Ruinenhügel zu verwandeln. Das unmittelbare Ziel des Zuges durch den finsteren Wald war demnach das Land Simurrum, das mit dem „Land des Ūta-rapaštim“ gleichzusetzen ist, und es müssen keine weiteren Eroberungen bis zum Monolog Sargons, der in Z. 96 einsetzt, erzählt worden sein.

Simurrum lag, von Akkade aus gesehen, im Nordosten, am Ufer des Sīrwān, der den Oberlauf des Diyāla-Flusses bildet.[104] Nun wurde oben in Abschnitt 8.1.11. vermutet, dass Sargons Feldzug nach Nordwesten auf die Kommagene jenseits des Euphratknies in Nordsyrien gezielt haben könnte. Indizien hierfür waren die Nennung eines Heereskontingents aus Ḫaššûm (*šūt kār Ḫaššîmma*) und Eisenbewaffneter (*šūt parzilli*) gewesen.[105] Wie lässt sich dieser Widerspruch auflösen?

Erhellend lässt sich hierfür die altbabylonische Sargon-Legende *TIM* 9 48 heranziehen, die eine Reihe von strukturellen, thematischen und motivischen Parallelen zu AO 6702 aufweist.[106] Sargon führt dort in Kol. i zunächst einen Feldzug gegen den Amanus (vgl. Z. i 11′ *uštētiq ummānšu Ḫamānam*) und den Zedernwald bzw. -berg (i 6′ *qi*[*šat erēnim* (?)]; i 12′ [*š*]*ad erēnim*). Anschließend hält Sargon Zwiesprache mit seinen Soldaten, in der er ankündigt, das Land Mardaman erobern zu wollen (i 16′ *mātam ša Maldamān egerri*), das im Gebiet der Ḫābūr-Quellflüsse bzw. in der Gegend des oberen Tigris, d. h. weit östlich des Amanus vermutet wird. In Kol. iii kehrt die aus AO 6702 bekannte Szene wieder, in der neun feindliche Festungen vor Sargons Heer liegen und Sargon anschließend Simurrum erobert. Mardaman scheint an diesem Punkt der Erzählung also bereits eingenommen worden zu sein. In Kol. iv schließlich wird die ebenfalls eine aus AO 6702 bekannte Szene geschildert, in der Sargon in einen finsteren Wald eindringt. Auch dort wird also eine weitere Eroberung

104 Vgl. D. Frayne, *Fs. Astour*, 243–269 (Karte *ibid*. 264); unten den Kommentar S. 385 Anm. 68.
105 Vgl. oben S. 213.
106 Zu diesem Text und den Parallelen zu AO 6702 vgl. das folgende Kapitel.

erzählt. *TIM* 9 48 scheint demnach mehrere Eroberungen gegen verschiedene Ziele zum Thema zu haben.[107] Dasselbe lässt sich unter Annahme einer verloren gegangenen ersten Tafel von „Sargon, der Eroberer“ auch für AO 6702 annehmen, so dass sich der scheinbare Widerspruch zwischen der Erwähnung von Ḫaššûm und dem Zug gegen Simurrum auflöst. Möglicherweise steht Sargon mit seinem Heer am Beginn von AO 6702 tatsächlich in der Kommagene oder im südöstlichen Anatolien, und der Feldzug richtet sich von dort aus auf das ferne Simurrum.

Ein weiterer Gesichtspunkt für die Frage nach dem Ziel der Feldzüge Sargons ist, dass die namentliche Identifizierung des Ziels möglicherweise nur von sekundärem Interesse gewesen sein könnte und hierfür mehrere Toponyme, die für die Ferne außerhalb Mesopotamiens geläufig waren, freimütig verwendet werden konnten. Dabei scheinen die Dichter der Sargon-Legenden allerdings durchaus darauf geachtet zu haben, dass originale Inschriften oder Datenformeln den Zug altakkadischer Könige in die genannten Gegenden bestätigten. Sie verwendeten also die Toponyme aus den ihnen bekannten authentischen altakkadischen Inschriften, wobei wenig bekannte oder inzwischen vergessene Länder und Ortschaften ausgelassen, die bekannteren oder bereits legendär gewordenen Eingang in ihre Erzählwerke fanden. Dies scheint zumindest für die altbabylonische Zeit zu gelten. So ist es wohl kein Zufall, dass alle in AO 6702 und *TIM* 9 48 genannten Toponyme – der Amanus, der Zedernwald, Mardaman und Simurrum – auch in Inschriften oder Datenformeln der Akkade-Könige als eroberte Länder erscheinen, wenn auch nur für den Zedernwald und für Simurrum belegt ist, dass Sargon selbst einen Feldzug dorthin unternahm, während Mardaman und der Amanus erst bei Narām-Sîn direkt genannt wird.[108]

Die verwendeten Ortsangaben scheinen nicht in erster Linie auf die Frage zu antworten: „Wohin war Sargon seinerzeit durch den finsteren Wald gezogen?“, sondern vielmehr den sagenumwobenen Horizont der bekannten Welt zu symbolisieren. Diese symbolische Funktion war im Falle des Zedernwaldes gewiss schon zu Zeiten Sargons althergebracht, wie die sicherlich aus vorakkadischer Zeit stammende Erzählung von Gilgamešs Zug in den Zedernwald erweist und wie sich in den authentischen Inschriften der Akkade-Könige auch niederge-

[107] Vgl. dazu detaillierter unten Kapitel 9.

[108] Vgl. B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 117 *s.v. A-ma-núm* (Narām-Sîn, Šar-kali-šarrī); 203 *s.v. erēnum* (Sargon, Narām-Sîn, Šar-kali-šarrī); 92 *s.v. Ma-ri-da-ba-an*[ki] (Narām-Sîn); 100 *s.v. Ši-mu-ur$_4$-ru-um*[ki] (Sargon, Narām-Sîn). In der Sargon-Inschrift C 2, Z. 24 ff. (vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 [1990], 164) berichtet Sargon, dass Dagān ihm „das obere Land“ (*ma-tám a-lí-tám*) mitsamt Mari, Jarmuti, Ebla „bis hin zum Zedernwald und den Silberbergen“ (*a-dì-ma* GIŠ-TIR GIŠ-ERIN *ù* KUR-KUR KÙG) gegeben habe. Damit ist zumindest der Aufenthalt Sargons beim oder im Amanus, der in der Nähe des Zedernwaldes liegt oder gar mit ihm identisch war, inschriftlich verbürgt. Lediglich für Mardaman fehlt für Sargon bislang eine zeitgenössische Quelle.

schlagen hat;[109] für Orte wie Mardaman und Simurrum hingegen wurde diese Funktion erst durch die altakkadischen Königsinschriften konstituiert. Schon bei Šulgi von Ur war sie wirksam, wie dessen Datenformeln erweisen, in denen Šulgi für sich in Anspruch nimmt, Simurrum und Lullubum neunmal besiegt zu haben.[110] In AO 6702 und *TIM* 9 48 zeigt sich Simurrums Konnotation als sagenhafte Ferne am Rande der Welt durch den beschwerlichen Weg durch die Finsternis im Wald an, die der Eroberung Simurrums vorausgeht.[111]

In Hinblick auf die Darstellung des Heroischen ist festzuhalten, dass die Schlachten, die zum Sieg über die neun Festungen und zur Eroberung Simurrums führen, bezeichnenderweise nicht zur ausführlichen Darstellung gelangen. Zum einen lässt sich dies vielleicht daraus erklären, dass die Schlacht bereits in der Rede des *ašarēdum* ausgemalt wurde und der Hörer sich das dort erstellte Bild nun als tatsächliches Geschehen vorstellen sollte. Zum anderen lässt sich aus der knappen Darstellung schließen, dass Sargon die Feinde offensichtlich ohne große Mühe besiegte. Nirgends, auch nicht bei der Schilderung der weiteren Eroberungen in den nachfolgenden Abschnitten des Textes, werden militärische Rückschläge zur Sprache gebracht; dem Hörer wird Sargon ausschließlich als allüberragender Sieger präsentiert.

---

[109] Für die sagenhafte Konnotation des Zedernwaldes ist es dabei unerheblich, ob der Zedernwald im Gilgameš-Epos im 3. Jts. zunächst im Osten vorgestellt war, wie oftmals vermutet worden ist; vgl. dazu D. O. Edzard, *Gilgameš und Ḫuwawa*, 9 f. mit Anm. 21, 22 und 23. Im akkadischen Gilgameš-Epos der altbabylonischen Zeit wird explizit der Libanon als Schauplatz genannt (Bauer-Fragment). Zu beachten ist ferner, dass der Zedernwald bereits bei den altakkadischen Königen im Westen lokalisiert wurde. Vgl. dazu die in voriger Anm. zitierte Sargon-Inschrift C 2, die den Zedernwald in die Nähe oder in den Amanus verlegt, und die Datenformel D-66 des Narām-Sîn (B. Kienast / W. Sommerfeld, *FAOS* 8 [1994], 331): [*in* 1 MU *Na-ra-am-*^{d}EN-Z]U [. . . . .]-*at*^{ki} [KÁ-G]AL-*at*^{ki} [*iš*$_{11}$]-*a-ru* [*ù śu-ma*] *in* [KUR *La-a*]*b-na-an* [^{giš}]EREN *ib-tú-qám* „Jahr, nach dem Narām-Sîn [. . . . .]at (und) Abullāt erobert und er selbst im Lande Libanon Zedern gefällt hat“.

[110] Vgl. W. Sallaberger, *OBO* 160/3 (1999), 142 f.; 156–159.

[111] Strukturell entspricht die Waldepisode dem beschwerlichen Weg nach Purušḫanda in der mittelbabylonischen *Šar tamḫāri*-Legende, das dort ebenfalls als fernes „Ende der Welt“ figuriert; allerdings fehlt dort die Passage durch eine Finsternis. Die Deutung Simurrums als „Ende der Welt“ vertrat auch J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 125, und stellte den Namen funktional in eine Reihe mit Purušḫanda im *Šar tamḫāri* und mit Marḫaši, das im oben als Beleg 5 zitierten Omen über Sargons Passage durch die Dunkelheit erscheint; vgl. S. 50 Anm. 73.

8.1.14. Die Eroberung von Simurrum

66 f. *āl*[*am b*]*ū*[*l*]*am alpam u immeram* | *mi*[*tḫār*]*iš ik*[*mi*]
68 *ina* [*ūmīšu*]*ma Šimurr*[*am ikmi*][112]

Sta[dt, Vi]eh, Rind und Schaf band er gleichermaßen;
[da]mals [band er] Simurr[um].

Die beiden Verse Z. 66 f. und Z. 67 sind formal durch die jeweilige Verwendung der Verbform *ikmi* am Versende miteinander parallelisiert;[113] hinzu treten ihre Inhalte, die sich zu einer umfassenden Aussage ergänzen. Auffällig ist, dass die Nennung von Simurrum nicht in den Erzählfluss eingebettet, sondern durch *ina ūmīšuma* von diesem abgesetzt wird. Damit wird das zuvor bereits entfaltete und hier nun namentlich gemachte Ereignis aus der imaginierten Gegenwart der Erzählung in die Vergangenheit gerückt.[114] Dieser Bruch lässt sich nur zum Teil mit der Hypothese erklären, dass das Ereignis simultan mit seiner Benennung in eine sagenhafte Vergangenheit verwiesen werden soll. Damit wäre nur ein Aspekt der hier vorgefundenen Fügung erfasst.

Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, dass der Dichter des Textes den Erzählmodus gewechselt hat: Was nun folgt, ist ganz im Jargon nüchtern berichtender Königsinschriften gehalten. Die Betonung der Vergangenheit mit *ina ūmīšuma*, *inūmīšu* oder *inūšu* bzw. den sumerischen Entsprechungen ist ein Stilmittel, das in den Königsinschriften seit der altakkadischen Epoche häufige Anwendung fand. Es erwuchs aus der zunehmenden Ausweitung des seit Mitte des dritten Jahrtausends verwendeten Satzschemas von Temporalsatz + Hauptsatz, des „*inūma* – *inūmīšu*-Schemas“.[115] Mittels dieses Schemas wird zumeist die im vorangestellten Relativsatz berichtete Gunst der Götter, die dem Herrscher zuteil wird, mit den im Hauptsatz berichteten Taten des Herrschers korreliert. Das

[112] Die Ergänzung ist durch die Parallele in *TIM* 9 48 iii 15′ gesichert.

[113] Hierauf hat K. Metzler, *Tempora*, 456 besonders hingewiesen.

[114] Zur Bedeutung von *ina ūmīšu*(*ma*) „an jenem Tag, zu jener Zeit; damals“ vgl. M. Stol, *WZKM* 86 (1996), 418 f. Seltener ist auch die futurische Verwendung von *ina ūmīšu*(*ma*) „zu gegebener Zeit“ zusammen mit einer Verbalform im Präs. zu beobachten, vgl. z. B. *ARM* I 42, Z. 35: *ina ūmīšu* 6 *līmi ṣābam* [*t*]*ukaṣṣar* „An jenem Tag wirst du eine Armee von 6000 Mann zusammenstellen“; vgl. ferner *AHw* 1420a *s.v. ūmu* 7 b.

[115] Dieses Satzschema wurde bereits in den sumerischen Königsinschriften ausgeprägt und von diesen ins Akkadische übernommen. Im Sumerischen stellt sich das Schema wie folgt dar: u_4/VERB-a-a – u_4-bi-a (bzw. u_4-ba)/Hauptsatz. Sowohl im Sumerischen wie im Akkadischen sind Variationen des Schemas, etwa durch Weglassung des hauptsatzeinleitenden Zeitadverbs, möglich. Zu Letzterem im Akkadischen vgl. T. Zadok, *Israel Oriental Studies* 18 (1998), 23–28. Zu *inūma–inūmīšu* vgl. unten noch S. 325 ff. Anm. 10 ff.

historische Geschehen wurde so im Willen der Götter verankert und mit diesem begründet.[116]

Gemäß dem *inūma* . . . *inūmīšu*-Schema ist das zeitliche Korrelat, auf das sich das „damals“ der in Z. 68 mit *ina ūmīšuma* eingeleiteten Passage bezieht, im zuvor Erzählten aufzusuchen. Der einzig sich anbietende zeitliche Bezugspunkt ist das Wunder der Walddurchquerung, an das sich das Erreichen der sagenhaft anmutenden neun Festungen anschließt. Wie in den Inschriften ergibt sich eine begründende Funktion dieser Episode, die in die metaphysische Sphäre göttlichen Wirkens verweist, für die Eroberung Simurrums. Der gesamte voraufgehende Text, der in heroischen Reden die geistige Zurüstung des kriegerischen Unterfangens vermittelt, ist in der Erzählung auf das erfolgreiche Bestehen dieses großen Abenteuers bezogen. Insofern bildet das Ideal des furchtlosen Helden Sargon und seiner Heldenarmee, dessen Wirklichkeit das Wunder der Walddurchquerung erst ermöglicht, den Mythos der Taten Sargons.

Die mit *ina ūmīšuma* eingeleitete Passage hebt sich, wie bereits angemerkt, stilistisch von der bisherigen Erzählung ab, in dem sie die Ereignisse im nüchternen Stil authentischer Königsinschriften berichtet. Bei genauerem Hinsehen indes zeigt sich, dass auch der vorhergehende Vers Z. 66 f. bereits in inschriftlichem Stil gefasst ist, womit seine Parallelisierung mit Z. 68 korrespondiert, so dass bereits mit ihm der Stilwechsel stattfindet. Dass die beiden Verse nicht in umgekehrter Reihenfolge stehen, der Ausdruck *ina ūmīšuma* also erst leicht verzögert erscheint, wird mit der verzögerten Einführung des Namens Simurrum, der mit *ālam* in Vers Z. 66f. parallelisiert ist, zu erklären sein – ein wohlbekanntes Stilmittel der akkadischen und auch sumerischen Poetik. In ästhetischer Hinsicht ergibt sich durch diese Figur eine Glättung des Übergangs zwischen beiden Erzählteilen.

Die Zeilen 66 ff. lesen sich wie eine annalistische Königsinschrift. Mensch und Tier werden gebunden (Z. 66 f.), Tribute für Akkade werden fortgeführt (Z. 69 f.), die Hauptstadt Simurrums in Schutt und Asche gelegt (Z. 71), im Umkreis von fünfzig Meilen um den simurräischen Palast das Land entvölkert (Z. 72). Sargon brandschatzt (Z. 73; Z. 78?), ‘knirscht’ vor Zorn (Z. 74) und vernichtet fünfzig Ortschaften (Z. 75). Das Vokabular – *mandattu*, *nasāḫu* im Sinne von

---

[116] Nicht immer ist im *inūma*-Satz von göttlicher Gunst die Rede; in seltenen Fällen sind auch nur zwei historische Ereignisse in Neben- und Hauptsatz miteinander korreliert, vgl. z. B. Jarīm-Līm von Alalaḫ 1, Z. 1ff. (D. Frayne, *RIME* 4, 799): *inūma aḫḫūšu Abba-Il bēlšunu ibbalkitu* . . . *ina ūmīšu Abba-Il ana puḫāt* uru*Irride* . . . uru*Alalaḫ iddin* . . . „Als seine Verbündeten gegen Abba-Il rebellierten . . ., da gab Abba-Il als Tauschobjekt für Irride Alalaḫ . . .“; Ašdūni-jarīm 1, Z. 6ff. (*RIME* 4, 654): [*in*]*ūmī* [*ki*]*brātum* [*er*]*bêm* [*i*]*kkirāninnīma* [*sa*]*māne* [*š*]*anātim* [*t*]*āḫāzam ēpušma* „Als die vier Weltufer gegen mich rebellierten, da führte ich acht Jahre Krieg“. Letzteres Beispiel ist wahrscheinlich nach dem altbabylonischen fiktionalen *narû* über die „Große Revolte gegen Narām-Sîn“ gebildet worden; vgl. dazu M. Liverani, *Akkad*, 61.

„Land entvölkern“, *ḫamāṭu*, *kaṣāṣu* – wie auch der gleichförmig einfache Satzbau mit Verbendstellung zeugen vom Sprachgebrauch der Inschriften. Insbesondere der Vers *ālam uttēr ana tilli u karmi* ist in dieser oder ähnlicher Form seit der altbabylonischen Zeit ein Gemeinplatz in den Königsinschriften.[64] Poetische Mittel, insbesondere eine figürliche Sprache oder die ausmalende Darstellung der Szenerie, die noch die Passagen zuvor gekennzeichnet haben, fehlen hier ganz: Sargons Taten werden nicht dichterisch umschrieben oder geschildert, sie werden einfach direkt bezeichnet. Und auch der Tenor der Darstellung entspricht dem der verherrlichenden Königsinschrift: Der König wird ausschließlich in seinem Vernichtungswerk gezeigt, und er allein ist hier handelndes Subjekt in einer sich ihm vollständig als passives Objekt entgegentretenden Umwelt.[65]

Den Zeilen 76–91 lässt sich kaum noch etwas Sicheres entnehmen. Lediglich zeigt die jeweils in Z. 89 und 91 erscheinende Verbalform *ittaddin*, dass vermutlich noch immer von den Taten Sargons die Rede ist. Ich vermute, dass diese gesamte Passage noch mit der Eroberung Simurrums ihren Konsequenzen befasst ist. Analog zur aus El-Amarna überlieferten und zur hethitischen *Šar tamḫāri*-Erzählung scheint es, dass Sargon nach der Niederwerfung Simurrums in der feindlichen Stadt sein Bildnis errichten lässt (vgl. Z. 82: *ṣa-l*[*a*]*m š*[*ar*?-*ri*?]), seinen Thron im Torbau aufstellt und die Huldigungen des unterlegenen Feindkönigs entgegennimmt.

8.1.15. Sargon herrscht über die Welt und erzählt von neun eroberten Ländern

Nach der Erzählung der Eroberung Simurrums wird Sargon anscheinend auf seinem Thron sitzend präsentiert (Z. 94: [. . .] *ina parakkīšu*). Jemand redet ihn offenbar mit „mein Herr“ (Z. 93: *bēlī*) an. In dieser Person kann entweder der *ašarēdum*, ein anderer Untergebener oder aber, in Analogie zum *Šar tamḫāri*, der besiegte König von Simurrum angenommen werden. Die Erwähnung des Thrones lässt ebenfalls an das *Šar tamḫāri* denken, wo Sargon in gottgleicher Pracht vor dem besiegten Herrn von Purušḫanda, Nūr-Daggal, thronend

[64] Vgl. die Belege *AHw* 1359b *s.v. tīlu* 4; *CAD* K 218 *s.v. karmu*.

[65] Die hier gebotene Interpretation bietet einen kohärenten Textzusammenhang und ist somit dem Modell von J. G. Westenholz, *Legends*, 71 vorzuziehen, mit dem sie den durch *ina ūmīšuma* markierten Bruch zu erklären sucht. Nach Westenholz sind die drei Verse, die Simurrum und die Tribute Akkades erwähnen, eine eingeschobene “interruption”, ein “flashback”, das auf die Eroberung Simurrums durch Sargon verweist, während die Erzählung ansonsten von einem “unnamed enemy” handele. Der “flashback” würde hier jedoch völlig unmotiviert wirken. Auch Westenholz’ alternative, auf *TIM* 9 48 basierende Lösung: “at that time (during the same battle) he (Sargon) captured the Simurrian and the tribute of Akkade which was with him (the Simurrian) he (Sargon) led away to Akkade” (*ibid.* 91) lässt unerklärt, was hier plötzlich der Simurräer soll, der *en passant* besiegt wird und Tribut zu entrichten hat, während eigentlich von einem ganz anderen Gegner erzählt wird.

dargestellt wird. Ab Z. 96 hält Sargon einen langen Monolog ([. . .] *anāku*), der wieder im Stile einer Königsinschrift gehalten zu sein scheint und Sargons militärische Erfolge auflistet. Insgesamt berichtet Sargon neun Siege. Der Monolog folgt dabei einem stereotypen Schema: Nach der stets gleichen Formulierung „(Ortschaft NN) besiegte ich“ (NN *enērma*) folgen jeweils ein bis zwei Zeilen, die von den anschließenden Taten Sargons in dem eroberten Land berichten. Dabei haben, wie sich zeigen wird, die neun eroberten Länder offenbar keinen Bezug zu den in Z. 65 erwähnten neun Festungen, die oben in Abschnitt 2.3.10. als Grenzbastionen Simurrums interpretiert worden sind.

Von den Ortsnamen sind zwei vollständig abgebrochen (Z. 100 und 113 = Nr. 2 und 8) und die übrigen nur unvollständig erhalten geblieben. Dabei sind die vorgeschlagenen Lesungen allesamt unsicher, da die Zeichen stark beschädigt sind. Als sicherste Lesungen können hier noch Amurrum (Z. 102 = Nr. 3) und Subartum (Z. 104 = Nr. 4) gelten. Karkamiš (Z. 109 = Nr. 6) ist dagegen sowohl in sargonischen Quellen wie auch in den literarischen Traditionen um Sargon und Narām-Sîn nicht weiter belegt. Für andere Spuren von Ländernamen sind von J. Nougayrol die Lesungen Barḫalzi (Z. 98 = Nr. 1), Turukkûm (Z. 111 = Nr. 7) und Elam (Z. 113 = Nr. 8) vorgeschlagen worden;[66] für letztere Zeile nehme ich den Amanus oder den Libanon an.

Die Namen Amurrum und Subartum legen es nahe, dass die anderen genannten Länder ebenfalls in den ferneren Grenzregionen rund um Mesopotamien gelegen haben, so dass sie Sargon als König über die gesamte Welt kennzeichnen. Die zuvor erzählte Eroberung Simurrums vertritt dabei exemplarisch die Eroberungen der anderen genannten Länder. Auffällig ist hierbei, dass die Liste der neun Länder Simurrum offenbar nicht mit einschließt, denn wenn es erwähnt gewesen wäre, würde man es, nachdem dessen Einnahme so ausführlich geschildert worden war, am ehesten am Anfang oder am Ende der Liste erwarten.[67] An beiden Stellen (Z. 98 und 115) passen die Spuren jedoch nicht auf eine Ergänzung *Ši-mu-ur-ra-am*. Die nochmalige Erwähnung Simurrums wurde vielleicht als überflüssig empfunden.

Ebenso wie die Ortsnamen sind auch die Taten, die Sargon nach jeder Eroberung berichtet, fast alle nicht mehr klar zu lesen. Es scheint von der Zerstörung von Besitz (Z. 99) und der Schicksalsentscheidung über das besiegte Land (Z. 101) die Rede zu sein; Sargon libiert in Amurrum vor einem Gott (Z. 103), er plündert Subartum (Z. 105) und verlädt die Besitztümer eines weiteren Landes zum Abtransport auf einem Floß (Z. 107). Dem König von Karkamiš (?) scheint er das Halfter (?) anzulegen (Z. 110), und im Amanus (?) fällt er vielleicht die

[66] Vgl. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 175 f.

[67] Aus diesem Grunde wäre auch die Ergänzung der Z. 102 (= Nr. 3) mit [*Ši*]-*mu-ur-ra*-[*am*] unwahrscheinlich.

Bäume des Zedernwaldes (Z. 114). Das letzte Land schließlich setzt Sargon in Brand (Z. 117).

Sargon beendet seine Ruhmesrede in den Zeilen 118 f., die wiederum ganz unklar bleiben: Nachdem er seine Feinde gebunden hat (*ištu aksušunūti*), folgt eine weitere, unklare Aussage; Sargon scheint die Feinde schließlich vor seinem (?) Gott (?) sitzen zu lassen.

8.1.16. Das Ende des Textes: Sargon unterweist seine Truppen

Nachdem Sargon seine militärischen Erfolge und seine Suprematie über die gesamte Welt ausgemalt hat, verkündet er seinen Truppen, dass der König, der ihm gleichkommen will, dereinst dort wandeln soll, wo er selbst gewandelt ist (Z. 120–123). Damit endet der Text.

Sargons Unterweisung erinnert an die Segens- und Fluchformeln, die zahlreiche Königsinschriften beschließen und nach deren Schema der belehrende Schluss der meisten fiktionalen *narû*s gebildet worden ist.[68] Gewiss wird das inschriftliche Schema hier Pate gestanden haben; allerdings wurde das Vorbild gravierend umgestaltet. Sargons Botschaft ist zwar wie bei den authentischen und fiktionalen Inschriften an die nach ihm regierenden Könige gerichtet; es sind jedoch seine Truppen, die Sargon unterweist, und nicht etwa die künftigen Könige selbst oder „weise Schreiber“ (*ṭupšarrē enqūte*) wie in der jungbabylonischen Kuta-Legende.

Der Grund dafür liegt auf der Hand: Der Text gibt nicht vor, eine Inschrift, ein *narû* zu sein. In der Inschrift – unerheblich, ob in erster oder dritter Person verfasst – kann der König seine Botschaft unmittelbar an den künftigen König richten, der erst nach seinem Tode lebt und die Inschrift dereinst lesen wird; die Grenzen zwischen Zeit und Raum, die den Sprechenden vom Empfangenden trennen, sind durch die Schriftlichkeit der Botschaft aufgehoben. In AO 6702 wird die verschriftete Botschaft episch übersetzt: Der Text stellt am Schluss Sargon vor Augen, der inmitten seiner Truppen seine Botschaft an die nachfolgende Welt verkündet. *Mündlich* soll sich diese Botschaft verbreiten und über Sargons Tod hinaus von Generation zu Generation weitergegeben werden. Sie steht damit in der Sicht des Textes am originären Ausgangspunkt von Sargons weithin vernehmbaren Ruhm. Gleichzeitig fasst sie diesen Ruhm in eine prägnante Formel, die gegenüber dem Leser bzw. Hörer der Sargon-Legende, bereits lang nach Sargons Tod, Gültigkeit beansprucht.

Vor dem Hintergrund der authentischen und fiktionalen *narû*-Literatur stellt sich die Rückübersetzung der inschriftlichen Botschaft an künftige Könige in eine mündliche Verkündung des eigenen Ruhms als geschickter Kunstgriff dar. Obgleich der Dichter ein episches Werk schuf, für das durchaus auch mündliche Quellen der sagenhaften Überlieferung zu vermuten sind, ist der literarische, in

[68] Vgl. oben S. 107–115.

diesem Falle der inschriftliche Einfluss auf das Werk unverkennbar. Möglicherweise hatte sich der Dichter auch deshalb dazu berufen gefühlt, einen zu den fiktionalen *narû*s analogen Schluss zu bieten, um sein Werk als ein Stück Literatur zu legitimieren. Dazu hatte er eine abschließende Betonung des exemplarischen Werts seines Werkes vielleicht als notwendig erachtet.

8.2. Zusammenfassung

Die Textanalyse von AO 6702 hat drei Gesichtspunkte dieser Sargon-Erzählung herausarbeiten können: die Erzählstruktur, die sprachlichen Mittel und die thematische Entfaltung des Heroischen. Für die Erzählstruktur konnten für eine Reihe von problematischen Interpretationen in bisherigen Bearbeitungen Alternativen angeboten werden, die m. E. im Textzusammenhang plausibler sind. Freilich sind einige dieser Vorschläge noch ungesichert. So ist es z. B. nicht sicher, ob der Tafel AO 6702 wie von mir angenommen eine erste Tafel vorausging; in der Beschreibung der Armee Sargons ist noch Vieles unklar; die hier vorgeschlagene Verteilung der Rederollen muss letzten Endes als hypothetisch bezeichnet werden; die Rolle des *sukkallum* ist nach wie vor dunkel. Erst die Zukunft wird durch neu zutage gefördertes Textmaterial erweisen können, in wie weit sich das hier gebotene Modell bewähren wird.

Für die sprachlichen Mittel sind vor allem drei Merkmale hervorzuheben. Zunächst ist der Text als ein in dritter Person verfasstes Erzählwerk zu charakterisieren, das sich der Stilmittel der versgebundenen akkadischen Epik bedient und – ungeachtet der Länge des Werkes – als akkadisches Epos bezeichnet werden kann; es gehört nicht der Gattung der fiktionalen *narû*s an. Zum zweiten ist auffällig, dass der im engeren Sinne erzählende Anteil des Textes gering ausfällt, dagegen über weite Strecken die Reden der Protagonisten – Sargon und der *ašarēdum* – dominieren. Die geringeren erzählenden Passagen können in langen Beschreibungen verharren, die dann auch kunstvoll gestaltet sind, oder aber sie erzählen die stattfindenden Ereignisse, dies dann aber eher knapp und in schmuckloser Sprache. Zum dritten scheint das Werk sprachlich und inhaltlich auch durch die Gattungen der authentischen und fiktionalen *narû*s beeinflusst zu sein. Indizien dafür waren die Toponyme, die weitgehend dem geographischen Horizont der altakkadischen Königsinschriften entstammen dürften, der nüchterne, in Z. ii 68 durch *ina ūmīšuma* eingeleitete Erzählstil, der an den Stil authentischer Königsinschriften erinnert, und der didaktische Textschluss, der vermutlich nach dem Vorbild ähnlicher Schlüsse in fiktionalen *narû*s gestaltet worden ist. Indiz hierfür ist auch, dass das Aufstellen eines ruhmkündenden *narû*s bzw. eines Königsbildnisses in der Erzählung für Sargon und seine Soldaten eine wichtige Rolle spielt. In gewissem Gegensatz zur mündlichen

Belehrung von Sargons Soldaten am Textschluss bekundet sich dadurch indirekt auch in diesem Werk die für das Selbstverständnis der mesopotamischen Gelehrten grundlegende Hochschätzung der Schriftlichkeit, die sich auch in zahlreichen anderen literarischen Werken (wie z. B. dem Gilgameš-Epos) niederschlägt.

Zentrales Thema des Textes ist das furchtlose Heldentum Sargons und seiner Soldaten, das dem Publikum des Textes als glänzendes Vorbild vor Augen gestellt wird. Das Heroische wird vor allem in den Reden Sargons und des Redeführers der gemeinen Soldaten, des *ašarēdum*, in poetisch hochstehender Sprache entfaltet. In kaum einem anderen akkadischen Literaturwerk wird der menschliche, kriegerische Held, der auf seine eigenen Fähigkeiten vertraut, so bedingungslos gefeiert wie hier. Das traditionelle Weltverstehen der Mesopotamier war, zumindest im Rahmen ihrer offiziellen Ideologien und ihrer literarisch konservierten Lesarten der Welt, zutiefst von der Vorstellung geprägt, dass die Menschen im Dienste der Götter stehen und die Welt in all ihren Läufen und Geschicken von den Göttern gelenkt ist. Dem Menschen, selbst dem König, bleibt in einer solchen Ideologie kaum mehr als die Rolle des ergebenen Handlangers göttlicher Wünsche, die er selbst oft nicht durchschauen kann. Es gibt „rechtes“ Handeln, das dem göttlichen Willen entspricht und dem Menschen durch ein System von Tabus und göttlicher Omina angezeigt werden kann, und „falsches“ Handeln, das sich über den göttlichen Willen hinwegsetzt und unweigerlich zum Scheitern verurteilt ist. Der Stolz eines Königs auf eine heroische Tat, die er aus *eigener* Kraft vollbracht hat, wird zuerst in den Inschriften der altakkadischen Königen in aller Deutlichkeit formuliert. Die derart bezeugte, im Vergleich zum traditionell dominierenden Paradigma göttlicher Motivierung deutlich freiere und selbstbewusstere Geisteshaltung wurde für die altakkadischen Könige zu einem wichtigen Bestandteil der propagandistischen Selbstdarstellung; sie machten sie zu einer Ideologie, die in gewagtem Gegensatz zur bisherigen Dominanz des Göttlichen stand. [69] Als Beispiel sei die kurze Inschrift Narām-Sîns von der Eroberung ḪARšamats zitiert:[70]

[69] Die neuartige Repräsentation des Königs in den altakkadischen Königsinschriften gegenüber ihren altsumerischen Vorgängern ist schon oft dargelegt worden; vgl. dazu S. Franke, *Königsinschriften*, 188–198 und 244–251; ferner dies., *CANE* 2 (1993), 831–841.

[70] Inschrift Nar. C 6, vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 265 f.; D. R. Frayne, *RIME* 2 (1993), 127. Der Text ist in zwei altbabylonischen Inschriftenkopien, AO 5475 und *BT* 1, überliefert.

(1) [*Na-ra-am-*^{d}*Sue*]*n* ([E]N-ZU) [*śa*]*r* ([luga]l) [*ki-ib-ra-ti*]*m* ⸢*ar-ba-im*⸣ (5) *ì-nu* ḪAR-*ša-ma-at*^{ki} *en-*⸢*a-ra*⸣*-am* (8) *ù rīmam* (am) *in qáb-lá-ì Ti-ba-a*[*r*] *śa-dú-im* (13) *śu-ma u-śa-am-qí-it-śú* (15) *tám-ši-il-śu*[71] *ib-ni-ma* (17) *a-na* ^{d}*En-líl*[72] A-MU-RU (20ff.) (folgt Fluchformel)

„Narām-Sîn, der König der vier Weltufer, hat, als er ḪARšamat erobert und einen Auerochsen inmitten des Tibar-Gebirges persönlich erlegt hatte, sein Bildnis angefertigt und Enlil gestiftet.“ (folgt Fluchformel)

Kein Hinweis ergeht hier auf einen Gott, dem Narām-Sîn die Kraft seiner sportlichen Leistung verdankt. Vielmehr wird der Stolz des Königs auf seine eigene, auf sich selbst vertrauende Macht im auf ihn hinweisenden Pronomen *śu-ma* explizit zum Ausdruck gebracht. Der die eigenen Leistungen hervorkehrende heroische König begegnet auch in den meisten anderen der altakkadischen Inschriften. Die Betonung seiner Person und Leistung beginnt mit dem Abwandeln des traditionell überlieferten Inschriftenformulars, das nun nicht mehr generell die Dedikation an einen Gott, sondern immer häufiger den König zusammen mit seiner Titulatur an den Anfang der Inschrift stellt, und setzt sich in der detaillierten Schilderung seiner kriegerischen Erfolge fort, in denen der Hinweis auf unterstützende oder anleitende Götter nur gelegentlich erfolgt oder ganz unterbleibt.[73]

---

[71] *BT* 1: *tám-śí-il-śu.*

[72] *BT* 1 fügt hinzu: *a-bí-śú.*

[73] Als besonders prägnante Beispiele können die Inschriften Sargon C 1, Maništūšu 1, Nar. 1 (Bassetki-Statue), Nar. 5 und Nar. C 1 (Große Revolte) gelten. Noch bei Lugalzagesi liest sich die Darstellung persönlicher Leistungen ganz anders: sie werden dort durch den beständigen Verweis auf den Gott, der sie verfügte, auf dessen allein ins Werk setzende Macht bezogen. Vgl. als Beispiel dafür die auf originalen Fragmenten eines Steingefäßes aus Nippur überlieferte Inschrift „Lugalzagesi 1“ bei H. Steible, *FAOS* 5/2 (1982), 316f. Z. i 36ff. (vgl. zur Inschrift C. Wilcke, *Fs. Moran*, 455–504): u_4 En-líl lugal-kur-kur-ra-ke_4 Lugal-zà-ge-si nam-lugal-kalam-ma e-na-sum-ma-a (i 42) igi-kalam!-ma-ke_4 si e-na-sá-a kur-kur girì-na e-ni-sè-ga-a (i 46) utu-è-ta utu-šú-ta gú e-na-gar-ra-a (ii 3) u_4-ba a-ab-ba-sig-{ta}-ta idigna-buranun (UD-KIB-NUN-KI)-bi a-ab-ba-igi-nim-ma-šè girì-bi si e-na-sá (ii 12) utu-è-ta utu-šú-šè [^{d}E]n-líl-le [gaba-š]u-gar [n]u-mu-ni-tuku „Als Enlil, der König aller Länder, (dem) Lugalzagesi das Königtum über das Land (Sumer) verliehen, die Augen des Landes (Sumer) auf ihn gerichtet, alle Fremdländer ihm zu Füßen geworfen (und sie) ihm von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang untertan gemacht hatte, da hat er vom Unteren Meer an Tigris und Euphrat bis zum Oberen Meer für ihn ihren (= der Länder) Weg in Ordnung gebracht. Von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang ließ Enlil (ihn) keinen Gegner haben.“

Helden hat es in der Vorstellungswelt der Mesopotamier gewiss auch schon vor den altakkadischen Königen gegeben. Doch sind die ihnen voraufgehenden Helden in mythischen, uranfänglichen Zeiten angesiedelt und viel stärker auf die Götterwelt bezogen, mit der sie wie selbstverständlich kommunizieren; sie selbst sind oft zur Hälfte göttlich. So ist in der sumerischen Erzählung von „Gilgameš und Ḫuwawa“ das Heroische durchaus dominant konstituiert. Gilgameš zieht aus, weil er sich selbst „einen Namen schaffen“ will; was ihn zum Zug in den Zedernwald antreibt, ist sein Drang nach persönlichem Heldenruhm. Und auch „Gilgameš und Akka“ ist insofern eine Heldendichtung, als sie fast ganz auf der Ebene der unmittelbar erfahrenen, alltäglichen Welt angesiedelt ist. Nur an einer einzigen Stelle heißt es, dass Gilgameš auf Inanna vertraut und deshalb wider den Ratschluss der Alten gegen Akkas Suprematie militärisch aufbegehrt. Sonst wird im gesamten Text kein Gott erwähnt. Die Überwindung der Belagerung Uruks wird durch einen Trick eingeleitet, während sich der Kampfgeist der urukäischen Soldaten allein am Strahlenglanz Gilgamešs (me-lam) entzündet und so schließlich den Sieg über Akka herbeiführt. Dennoch bleibt Gilgameš ein entrückter, halbgöttlicher Held aus mythischen Zeiten, als die Götter sich noch mit den Menschen unmittelbar austauschten, und legt übermenschliche Fähigkeiten an den Tag. Die Könige von Akkade hingegen sind die ersten, die die heldenhafte Tapferkeit und das Vertrauen auf die eigenen Fähigkeiten in den Mittelpunkt des Selbstverständnisses rücken und damit die Verehrung, die bislang den Göttern vorbehalten war, auf den Menschen fokussieren.

Die von den Königen von Akkade durch ihre Taten, Monumente und Inschriften ins Werk gesetzte heroische Ideologie hatte einen ungeahnten Einfluss auf die weitere mesopotamische Geistesgeschichte ausgeübt. Sie wurde in Erzählungen weitertradiert und in ihrem Spannungsverhältnis zur alten Ideologie der göttlich gelenkten Welt reflektiert.[74] In AO 6702 fand das Heroische einen derart klaren Ausdruck, dass sich die – nicht zu beantwortende – Frage aufdrängt, ob nicht neben den überlieferten Zeugnissen der altakkadischen Propaganda und den aus ihnen entstandenen Legenden noch andere, vielleicht amurritische Quellen für die heroische Weltsicht dieses Epos verantwortlich gewesen waren. Nach-altbabylonisch lässt sich in der babylonisch-assyrischen Literatur nichts Vergleichbares mehr finden. Betrachtet man z. B. die mittel- und neuassyrischen Heldenlieder, wird der Kontrast zur Weltsicht in AO 6702 besonders deutlich. Als Beispiel sei die Feldzugsszene in dem mittelassyrischen Heldenlied *LKA* 63 angeführt (Rev. 1–12):[75]

---

[74] Dies besonders z. B. in der Kuta-Legende.
[75] Zum Text vgl. V. Hurowitz/J. G. Westenholz, *JCS* 42 (1990), 1–49.

1 *a-⸢na⸣ nu-šur ⸢ú-ma⸣-na-a-te-šu-nu tuqunta* (giš-lá!) *⸢ib!⸣-ni*[76]
2 *qabla* (murub$_4$) *ik-ta-ṣar ú-kín saḫ-maš-ta*
3 *kakkē* (^{giš}tukul^{meš}) *e-te-si-iḫ na-mur-ru-⸢te⸣*
4 *um-da-er-ma a-na tu-šá-ri* {Rasur} *⸢mi!⸣-gir-šu*[77]
5 ^{m}*Tukul* (^{giš}tukul)*-ti-apil* (a)*-É-šár-ra a-li-la ú-⸢šar⸣-riḫ* *kakkē* (^{giš}tukul^{meš})
6 *i+na maḫrī* (igi)*-šú-ma* ^{d}*Enlil* (BE) *a-na tuq-ma-te i-re-di-šú*
7 ^{d}*Ištar* (U-DAR) *be-let te-še-e de-ka-su a-na qabli* (murub$_4$)
8 [*t*]*a-me-eḫ-ma* ^{d}*Ninurta* (maš) *ašarēd* (sag) *ilāni* (dingir^{meš}) *pa-nu-uš-šu*
9 [*i*]*m-nu-uš-šu* ^{d}*Nusku kúl-lat a-a-bi ⸢i⸣-šá-giš*
10 [*š*]*u-me-lu-šu nakrē* (kúr^{meš}) *i-ra-ḫi-iṣ* ^{d}*Ad-du*
11 *ra-ki-is-ma arkī* (egir)*-šú-nu ú-šá-az-na-an kakkē* (^{giš}tukul^{meš})
12 [*u*]$_4$*-mi-šam-ma elī* (ugu)*-šú-nu ri-⸢ḫi⸣-il-ta ši-it-ku-un*

1 Um ihre Heere zu vermindern, ⸢schuf⸣ er (d. h. Assur) den Kampf.
2 Er rüstete sich für den Krieg, bereitete den Tumult vor;
3 mit Waffen, furchterregenden, gürtete er sich.
4 Er beorderte zum Schlachtfeld seinen [G]ünstling;
5 Tiglatpilesar, dem Kämpfer, machte er die Waffen ruhmvoll.
6 Vor ihm führt ihn Enlil in den Kampf,
7 ist Ištar, die Herrin des Getümmels, für ihn zum Kampf entfesselt.
8 Ninurta, der Anführer der Götter, nimmt seine Vorhut ein.
9 An seiner Rechten metzelt Nusku alle Angreifer;
10 an seiner Linken walzt Addu die Feinde nieder.[78]
11 Hinter ihnen geheftet, lässt er (der König) Waffen niederregnen;
12 täglich lässt er Verwüstung auf sie kommen.

Hier erscheint der König zwar auch als ein siegreicher Held im Kriege, doch bezieht er seine den Feind niederwalzende und siegreiche Macht von den Göttern, die vor und neben ihm in die Schlacht ziehen. Tiglatpilesar ist zualler-

---

[76] Nach Kollation *apud* Hurowitz/Westenholz, *ibid.* 10 durch M. Geller ist LÁ sicher (die Kopie zeigt MÍ). Geller las die letzten zwei Zeichen ŠU NI, doch scheint aufgrund des Sinnzusammenhangs an dieser Stelle mit Hurowitz/Westenholz *-ib-* wahrscheinlicher. Dies passt auch besser auf die Kopie als ŠU.

[77] *-mi-* ist nach der Kollation Geller korrekt.

[78] Das Verb *raḫāṣu* „überschwemmen“ wird auch in Hinblick auf die zerstörerische Potenz seiner Bedeutung im Sinne von „Feind(esland) niederwalzen, vernichten“ verwendet. Hier wie in Z. 12 schwingt durch das Subjekt Addu bzw. das in Z. 11 verwendete *šuznunu* „regnen lassen“ die konkrete Grundbedeutung gewiss mit, wenn auch vordergründig die Vernichtung des Feindes gemeint ist.

erst Assurs Günstling, in dessen Auftrag er handelt, während der Sieg über die Feinde vor allem ein Verdienst der Götter ist.

Bezeichnenderweise fällt im Gegensatz hierzu in dem gesamten Text von AO 6702, soweit er denn erhalten ist, nirgends der Name eines Gottes. Eine Gottheit ist auch in der Wundererzählung von der Durchquerung des finsteren Waldes, dem zentralen Ereignis der dem Text zugrundeliegenden Sagen, als Urheber der Lichterscheinung nicht erwähnt. In AO 6702 wurde darüber hinaus der potentielle Sinn der Lichterscheinung metaphorisch auf die Soldaten Sargons bezogen. Es gibt in AO 6702 nur zwei Stellen, an denen möglicherweise eine Gottheit erwähnt gewesen war. In Z. 103 libiert Sargon nach der Eroberung Amurrus vielleicht vor einem Gott, und in Z. 119 lässt er seine Feinde vielleicht vor einem Gott sitzen. An dem generellen Bild, das AO 6702 vermittelt, änderte dies jedoch wenig.

Sofern AO 6702 die zweite Tafel einer längeren Komposition darstellt, lässt sich vermuten, dass entsprechend der hethitischen und wohl auch der El-Amarna-Version des *Šar tamḫāri* am Textanfang Ištar eine aktive Rolle zukam, indem sie Sargon mit seinem Feldzug durch eine Traumbotschaft beauftragte. Doch auch damit wäre lediglich ein religiöser Rahmen des Geschehens konstituiert; die im Text entfaltete psychologische Fundierung des aus eigenen Quellen schöpfenden Heldentums wäre von diesem Rahmen, der im übrigen auch in den altakkadischen Inschriften nie aufgegeben wurde, kaum berührt.

Ein letzter wesentlicher Aspekt des heroischen Paradigmas, der in AO 6702 zu beobachten ist, ist die „Volksnähe“ des Geschilderten. Keineswegs ist die Blickrichtung des Werkes nur auf den König gerichtet, wie in den assyrischen Heldenliedern, in denen die Truppen, obschon als *qarrādū* bezeichnet, nur den Hintergrund des von den Göttern und Königen vollzogenen Geschehens bilden. In AO 6702 tritt der einfache Soldat selbst als aktive Figur und Held in den Fokus der epischen Schau.[79] Sargon spricht am Anfang der Tafel von *ihrem* (der Soldaten) Heldentum und *ihrem* Ruhm; sein Heer und sich versteht er als eine Gemeinschaft, wie sich im Personalpronomen in *nuḫušni* „unsere Prächtigkeit“ (Z. 7) anzeigt.[80] Der *ašarēdum*, stellvertretend für das Heer sprechend, kommt über dreißig Zeilen zu Wort; in seiner Rede stellt er die Heldenhaftigkeit und Kampfeslust seiner Kameraden dar. Und wenn am Ende der Erzählung keine in Stein gemeißelte Botschaft Sargons an einen künftigen König steht, sondern vielmehr eine Situation präsentiert wird, in der Sargon vor den Soldaten seinen für alle Zukunft geltenden Ruhm verkündet, ist die Armee mittelbar in diesen

[79] Ähnlich J. G. Westenholz, *Legends*, 57: “In all these texts [d. h. die Sargon-Legenden AO 6702, *TIM* 9 48, *Šar tamḫāri* u. a.], Sargon appears as *primus inter pares*, a military commander seeking the advice and assistance of his subordinates before he hazards them and himself upon unknown paths of glory”.

[80] Die Interpretation dieser Zeile ist freilich strittig; vgl. dazu unten den Kommentar S. 364 *sub* 7.

Ruhm miteinbezogen. Es ist von großer Bedeutung für die Beurteilung der Natur der Erzähltraditionen, aus denen AO 6702 hervorgegangen ist, dass dieser Zug auch in den historischen Omina zu Sargon erhalten geblieben ist:[81]

> *amūt Šarru-kīn ša ina qarrādīšu māta gimirta* (KUR ŠÚ-*ta*$_5$) *bēlu*
> Omen des Sargon, der durch seine Soldaten das gesamte Land beherrschte[82]
>
> [*qarr*]*ādū izzizzūniššumma êkiam i nillik iqbûšu*
> Die Soldaten standen bei ihm und sagten zu ihm: „Wohin wollen wir gehen?"[83]

Die aktive, hervorgehobene Rolle der Armee in den historischen Sargon-Omina deutet darauf hin, dass diese Rolle bereits in mündlichen Sagenerzählungen um Sargon ausgeprägt gewesen war, bevor Sargons Soldaten in die keilschriftliche Literatur – in Omina wie Epen – Eingang fanden. Denn für die ältesten überlieferten historischen Omina aus der früh-altbabylonischen Zeit kann davon ausgegangen werden, dass das in ihnen vermittelte Erzählgut ursprünglich mündlich gewesen war und den keilschriftlichen Legendenwerken voraufging.[84] So scheint das heroische Paradigma im Zweistromland der altbabylonischen Zeit in AO 6702 kein literarisches und gesellschaftliches Novum gewesen zu sein, sondern stand in Verbindung mit einer mündlichen Tradition, von der in den historischen Omina nur noch knapp formulierte Anspielungen überliefert sind.[85]

Im folgenden Kapitel werden die Fragen nach den Quellen des Sujets und der Motive von AO 6702 weiter vertieft werden, indem das Werk mit dem altbabylonischen, in vielen Aspekten ähnlichen Text *TIM* 9 48 verglichen werden wird. Der Vergleich beider Werke verspricht dabei vor allem, die Wege der Tradierung zu erhellen, durch die beide miteinander in Verbindung stehen.

---

[81] Vgl. dazu J. G. Westenholz, *Legends*, 57.

[82] Vgl. E. Reiner, *Fs. Güterbock*, 259 (K 2065, Z. 6 mit Duplikaten).

[83] L. W. King, *Chronicles*, 32 § viii 29 (Assyrische Omensammlung).

[84] Es handelt sich um 32 Schaflebermodelle aus Mari, von denen vier von altakkadischen Königen handeln, vgl. M. Rutten, *RA* 35 (1938), 41f. no. 1–4. Die endgültige Zerstörung Maris durch Ḫammurapi von Babylon in dessen 36. Regierungsjahr (nach der mittleren Chronologie 1757 v. Chr.) liefert für alle 32 in Mari gefundenen Schafslebermodelle einen *terminus ante quem*. Da auf den Modellen auch Omina erscheinen, die auf Išbi-Erra und Išme-Dagan von Isin Bezug nehmen, worauf schon M. Rutten, *RA* 35 (1938), 36 hingewiesen hat, ist die bei G. Jonker, *Topography*, 55 und 61 vorgenommene Datierung der Lebermodelle auf 2100 v. Chr. entschieden zu hoch. Schrift und Syllabar der Lebermodelle sind, wie es scheint, gewollt archaisierend (vgl. M. Rutten, *l.c.* 39), um den Anschein authentischer, altertümlicher Aufzeichnungen zu erwecken und so die Autorität der Omina zu erhöhen; der Duktus der Omina ist daher kein geeignetes Datierungsinstrument.

[85] Zu den historischen Omina vgl. C. Wilcke, *Coll. Rauricum* 1 (1988), 123–127 mit dort Anm. 51 zitierter älterer Literatur.

Kapitel 9

„Sargon in der Fremde“ (*TIM* 9 48): Ein Heldenepos aus Šaduppûm

Das altbabylonische Heldenepos *TIM* 9 48 aus Šaddupûm (Tell Harmal) ist seit jeher AO 6702 als Paralleltext an die Seite gestellt worden. Beide Texte wurden zumeist als verschiedene „Varianten“ oder „Versionen“ ein und derselben, in ihren Grundzügen identischen Erzählung angesehen, als Vertreter eines altbabylonischen *Šar tamḫāri*-Epos.[1] Auch dort, wo vorsichtiger geurteilt und beiden Texten eine gewisse literarische Eigenständigkeit zuerkannt wurde, blieb die Annahme, dass in beiden Texten ein strukturell zugrundeliegendes, wiedererkennbares Erzählschema die Komposition bestimmte, grundlegend.[2] In der folgenden Analyse der inhaltlichen Struktur und der poetischen Merkmale von *TIM* 9 48 soll die Frage nach der literarischen Abhängigkeit dieses Textes zu AO 6702 umfassend untersucht werden. Weiterführendes Ziel ist es, Erkenntnisse zur Literaturgeschichte der Sargon-Legenden im Besonderen und der legendarischen Literatur im Allgemeinen zu gewinnen.

TIM 9 48 trägt wie AO 6702 vier Kolumnen, die schätzungsweise jeweils 38 Zeilen oder mehr umfassten.[3] Da ihre Zeilen im Durchschnitt etwa um ein Drit-

---

[1] So spricht beispielsweise K. Hecker, *Epik*, 36 von verschiedenen „Fassungen“ bzw. „Rezensionen“ eines „Sargon- bzw. *Šar tamḫāri*-Epos“. Seine Reserve: „Die Zugehörigkeit sämtlicher Texte ist keinesfalls sicher“ bezieht sich dabei vor allem auf den vermuteten Zusammenhang der beiden altbabylonischen Texte mit der mittelbabylonischen *Šar tamḫāri*-Legende aus El-Amarna.

[2] Am meisten Zurückhaltung zeigte in dieser Frage J. G. Westenholz (vgl. *Legends*, 57 f.). Sie spricht von verschiedenen “discourses” oder “texts”, die einer gemeinsamen “saga tradition” angehören. Das Gemeinsame dieser Tradition liege lediglich in “story elements”, unter denen sie “military expeditions to the northwestern territories of the Akkadian Empire and the bringing of booty to the land of Akkade” rechnet, ferner Gemeinsamkeiten im Personal, gewisse darstellerische Züge (z. B.: “in all these texts, Sargon appears as *primus inter pares*”) bis hin zur Verwendung bevorzugter Bilder (etwa die Zeichnung der Soldaten als starke Bullen oder große Ochsen).

[3] Vgl. die ausführliche Diskussion der Tafel und ihres geschätzten Umfangs S. 391 f.

tel länger sind als in AO 6702 und ihre vierte Kolumne vollständig oder fast vollständig beschriftet war, ergibt sich, dass *TIM* 9 48 etwa doppelt soviel Text trug wie AO 6702 (geschätzte 3040 Zeichen gegenüber geschätzten 1522 Zeichen).

Nirgends ist der Beginn oder das Ende einer Kolumne erhalten;[4] alle vier erhaltenen Kolumnenpartien – jeweils zwischen 18 und 23 Zeilen lang – sind voneinander durch längere Lücken getrennt, die jeweils mindestens 10 Zeilen betragen. Die inhaltliche Struktur des Textes präsentiert sich wie folgt:

1. Eine Lücke von vermutlich 5–7 Zeilen;

2. Sargon steht vor dem Amanusgebirge, das hier als Zedernwald bzw. -berg bezeichnet wird (i 6′; vgl. i 11′f.). Das kriegerische Lärmen (?)[5] von Sargons Truppen (?) wird in einem emphatisch wiederholten Vers mit Ištars Triumph (*ernittum*) verbunden (i 7′–9′). Sargon überquert mit zwölf hervorragenden (?) Soldaten (?)[6] einen Zubi genannten Kanal oder Fluss,[7] lässt den Amanus überschreiten und erreicht den Zedernwald, der die Grenze seines Reiches bildet (i 12′: *piri*[*k*] *palēšu*). Dort angelangt, legt er seine Waffen ab, libiert ein Schüttopfer vor Ištar, „der Fähigen“ (*telītum*) und „spricht“ (*isqur*) zu ihr (i 13′–15′). Anschließend redet er seine Soldaten an, verkündet seinen Entschluss, das Land Mardaman zu bekriegen und fragt die Soldaten nach ihrer Meinung (i 17′: *ša taqabbi*<*ā*>*nim lupuš*). Die Soldaten antworten ihm, doch ist der Wortlaut ihrer Antwort bereits abgebrochen;

3. Eine Lücke von mindestens 10 Zeilen;

4. In Kol. ii ist zunächst von den „Früchten der Erde“ eines nicht genannten Landes die Rede, die Sargon offenbar „abreißen“, d. h. pflücken oder aber ausreißen und vernichten, will (ii 6 f.: [. . . *i*]*nbu erṣetim* [. . . . . .] *lušmuṭam*). Die Schluchten will Sargon mit dem Blut der Feinde anfüllen (ii 8: [*dami nakiri* (?) *š*]*upāli naḫlī li*[*mlû* (?)]), ihre Schafe, Reitesel und Wagen jedoch, wie es scheint, als Beute wegführen. Jemand antwortet Sargon (ii 9 f.: [. . .] *isaqqaršum* [. . .]) und spricht davon, dass das Land, das Sargon plant einzunehmen, großen Reichtum birgt und alles hat, was Sargon und seine Soldaten begehren (ii 14: *īšu malīni ezub išarūtim*). Anschließend warnt jemand Sargon vor dem Unternehmen und empfiehlt, besser die Truppen zusammenzuziehen, die Festung zu beschützen und sich selbst zu retten. Er scheint weiter darauf hinzuweisen, dass bei einem Angriff die Frontlinie (und Längsseite?) des zu attackierenden Feldes die Länge von (jeweils?) einer Doppelstunde haben

---

[4] Lediglich das „Fragment 4“ der Kopie *TIM* 9 pl. xxxvi, ein Bruchstück der oberen Kante der Tafel, ist in meiner Bearbeitung, J. G. Westenholz folgend, hypothetisch an den Beginn der Kol. ii platziert worden. Die Annahme trägt jedoch nicht viel zum Verständnis dieses Kolumnenanfangs bei.

[5] Die Form *ú-še*-BU lässt verschiedene Lesungen zu; vgl. den Kommentar S. 400 f.

[6] i 9′ Ende: *mu-t*[*e*-× × (×)] unklar; evtl. *mut*[*ellū*] (?),vgl. den Kommentar 401.

[7] Unklar; vgl. dazu den Kommentar 401 f.

würde. Anschließend ist davon die Rede, dass das Land vom „Strahlenglanz [Irninas (?)]“ bedeckt ist (i 18). Nachdem Sargon die Rede gehört hat (Z. i 22: [*išmēm*]*a anniam qabâšu ma*[. . . . .]), dürfte er geantwortet haben, doch bricht hier der Text erneut ab;

5. Eine Lücke von mindestens 30 Zeilen;

6. Die dritte Kolumne bietet eine Passage, die motivgeschichtlich eng mit AO 6702 Z. 30–71 (und vermutlich noch darüber hinaus) zusammenhängt. Jemand – gemäß AO 6702 wahrscheinlich der *ašarēdum* – spricht davon, dem Schild des Feindes entgegenzutreten und erwähnt das Bildnis des Königs (iii 6′: *ṣala*[*mka*]). Anschließend legt Sargon die Hand an die Truppen an, um sie kultisch für die Schlacht zu reinigen. Es folgt eine Beschreibung der Helden Sargons, die an die Beschreibung der Helden in AO 6702 anklingt, jedoch öfters auch von dieser abweicht. Es fehlt die anschließende Aussage, dass Sargon ins Land des Ūta-rapaštim zieht; stattdessen heißt es sogleich, dass neunfach die Städte des Feindes vor Sargon, dem „König der Schlacht“ (iii 13′: *<ša>-⸢ar⸣ ⸢ta⸣-am-ḫa-ri-im*) liegen. Sargon bindet Mensch, Rind, Vieh und Schafe. Wie in AO 6702 heißt es anschließend: *inūmīšūma Šimurriam ikmi* „Damals band er Simurrum“ (iii 15′). Tribute werden fortgeführt und Simurrum dem Erdboden gleichgemacht (iii 16′ f.). Hier bricht die Kol. iii ab;

7. Eine Lücke von mindestens 18 Zeilen;

8. Der erhaltene Rest der vierten Kolumne enthält ab Z. 3′ eine Antwort der Helden an ihren König, der zuvor gesprochen haben muss. Der Inhalt der Rede der Helden wird nicht sehr klar. Vielleicht ist sie entfernt mit der heroischen Rede des *ašarēdum* in AO 6702 Z. 11 ff. vergleichbar. Sicher ist, dass sich die Rede hier wie dort auf einen bevorstehenden Feldzug bezieht. Es scheint, dass die Soldaten das Heldentum preisen. Etwas – das Feindesland oder auch die Schlacht – sollen die Helden noch an demselben Tage (*ūmam*) „sehen“ (*liṭṭulū*).[8] In Z. 6′, die aufgrund des situationsbedingten *urram* „morgen“ noch wörtliche Rede darstellen muss, ist vermutlich von der „Stadt seines Feindes“ (*āl ṣīnīšu*) die Rede, wobei der Bezug des Pron.-Suffixes dunkel bleibt.[9] In Z. iv 7′ spricht jemand davon, dass er „aufbrechen will“ (*lurammâm*); in iv 8′ werden Lügner (*musarrirātum*) erwähnt und wohl auf Sargon bezogen (*-ka*). In Z. iv 9′–11′ begegnet eine Szene, die eine Parallele zu AO 6702 Z. 57 ff. darstellt: der Zug

[8] Dies erinnert an AO 6702 Z. 22: *ajjiš isinnam inaṭṭalū ušurrū* „Wo werden die Kameraden das Fest schauen?“ Eine literarische Abhängigkeit besteht hier wohl dennoch nicht. Sofern in *TIM* 9 48 die Schlacht und nicht das feindliche Land gemeint ist, stünde allenfalls zu vermuten, dass das Schauen des Festes oder der Schlacht ein traditioneller Zug der babylonischen Heldenepik gewesen ist. *limtašḫū* „sie sollen plündern“ lässt allerdings eher daran denken, hierfür ein geeignetes Objekt, also das Feindesland zu ergänzen, das dann gleichzeitig Objekt für *liṭṭulū* wäre.

[9] Sofern hier eine allgemeine Sentenz oder ein Sprichwort zitiert ist, könnte sich *-šu* mittelbar auf Sargon beziehen, vgl. den Kommentar zur Zeile S. 414 *sub* iv 6′.

durch den Wald, der die Sonne am Himmel verdunkelt. Sofort danach heißt es bereits in iv 12′, dass Sargon seine Feinde besiegte (*nakīrīšu ikmi*). In iv 16′ scheint er Tribute nach Akkade zu schicken, und nach vier weiteren Zeilenresten bricht die vierte Kolumne ab.

9. Bis zum Textende scheinen noch drei bis fünf Zeilen zu fehlen.

Um die inhaltliche Struktur von *TIM* 9 48 in übersichtlicher Form auf die Struktur von AO 6702 beziehen zu können, empfiehlt es sich, von beiden Texten die Erzählmotive und Erzählzüge in einem Diagramm darzustellen. Dabei lässt sich die jeweils rekonstruierte Länge beider Texte nur unvollkommen in die Darstellung mit einbeziehen. Da sich in *TIM* 9 48 die Versgrenzen häufig nicht sicher bestimmen lassen, bildete der Vers keinen geeigneten Maßstab für das Diagramm. Ich habe stattdessen nur die Zeilen zur Orientierung angegeben – wobei zu beachten ist, dass die Zeilenlänge in beiden Texten verschieden ist: in AO 6702 beträgt sie durchschnittlich 13 Keilschriftzeichen pro Zeile, in *TIM* 9 48 dagegen 20 Zeichen pro Zeile, ist dort also etwa anderthalb Mal länger.

Bei der Berechnung der abgebrochenen Zeilen in *TIM* 9 48 bin ich vorsichtigerweise von fast quadratischen Tafelmaßen von knapp 21 cm Länge × 19 cm Breite ausgegangen.[10] Zum Vergleich: die Tafelmaße von AO 6702 betragen 16,5 cm × 12,5 cm. Das bedeutet, dass *TIM* 9 48 generell auch einige Zentimeter länger, die Lücken jeweils einige Zeilen länger geschätzt werden können. Da es sich um abgebrochene Partien handelt, über die keine Aussagen möglich sind, ist dieses Problem jedoch für die Rekonstruktion von untergeordnetem Belang. Für AO 6702 wurde ferner eine vorangehende erste Tafel angenommen.[11] Bei *TIM* 9 48 bin ich von einer einzigen Tafel für den Gesamttext ausgegangen, gleichwohl auch hier die Möglichkeit einer voraufgehenden oder sich noch anschließenden Tafel prinzipiell gegeben ist.

Im folgenden Diagramm sind Ortsnamen in VERSALIEN gesetzt.

[Doppelrahmen] umrahmt Passagen, die einander in beiden Texten direkt, d. h. in der Wortwahl und Anordnung der Aussagen entsprechen; sie sind aufeinander mit Pfeilen bezogen.

[Einfacher Rahmen] umrahmt Passagen, die einander in beiden Texten nicht direkt entsprechen; die Wortwahl ist jeweils abweichend, jedoch finden sich beiden Passagen gemeinsame Motive oder Erzählzüge. Auch sie sind aufeinander mit Pfeilen bezogen. Ferner ist eine Passage in *TIM* 9 48 mit einem Kasten umrahmt, die Ähnlichkeiten in Motiven oder Zügen zu anderen Sargon-Legenden aufweist (ii 15 ff.). Sie hat keinen Verweispfeil.

---

[10] Vgl. die Diskussion der Gestalt von *TIM* 9 48 unten, S. 391 f.

[11] Vgl. oben S. 192 f.

TIM 9 48

(ca. 11 Zeilen abgebr./zerstört)

Der Zedernwald, ZUBI und AMANUS; Sargons Gebet an Ištar; Unterredung mit den Helden; MARDAMAN

(ca. 10 Zeilen abgebr./zerstört)

Unterredung mit den Helden (?): der Reichtum des Landes

ii 15ff.: Jemand warnt den König: „Bewache die Wehrmauer und bewahre dich selbst!“

(ca. 35 Zeilen abgebr./zerstört)

iii 1´ff.: Der *ašarēdum* zu Sargon: „Tritt seinem Schild entgegen (. . .) Dein Bildnis (. . .)“

Kult. Reinigung der Truppen

iii 13´ff.: „Vor dem König der Schlacht lag die Stadt des Feindes, neunmal.“ – Sargon bindet „Mensch, Rind, Vieh und Schaf.“ –„Damals band er SIMURRUM.“ – Sargon führt Tribute fort. – „Die Stadt [verwandelte er zu

(ca. 21 Zeilen abgebr./zerstört)

Die Helden preisen den Kampf.

iv 3´ff.: „Da zog (Sargon) in das Innere [des Landes . . .]“ – Zug durch den Wald – Verfinsterung der Sonne

iv 12´ff.: Sargon bindet Feinde und führt Tribute fort.

(ca. 4 Zeilen abgebr./zerstört)

AO 6702

(erste Tafel nicht erhalten)

II 1ff.: Sargon spricht zu den Soldaten

10ff.: Antwort des *ašarēdum*: Ermutigung zum Kampf; Heldenmut; die Kameraden werden ein „Fest der Männer schauen“

26ff.: „Edel war seine Rede . . .“

30ff.: Der *ašarēdum* zu Sargon: „(. . .) Dein Wesir möge diese Lehre annehmen: Tritt der Waffe des Feindes entgegen, seinem Schild! (. . .) Dein Bildnis soll (der Feind) vor seinem Bildnis aufstellen!“

Kult. Reinigung der Truppen

Beschreibung der Armee

57ff.: „Da zog Sargon zum LANDE DES ŪTA-RAPAŠTIM.“ – Zug durch den Wald – Verfinsterung der Sonne

65ff.: „Da lagen die Festungen der Feinde, neunmal.“ – Sargon bindet „Stadt, Vieh, Rind und Schaf“ – „Damals band er SIMURRUM.“ – Sargon führt Tribute fort. – „Die Stadt verwandelte er zu Schutt und Ödland.“

(Z. 76–93 abgebrochen/zerstört)

Sargon thront und berichtet von seinen Siegen über neun Länder.

Sargon unterweist das Heer mit einer Botschaft an künftige Könige.

TEXTENDE

Wie aus dem Diagramm ersichtlich, besteht in Kol. iii von *TIM* 9 48 die größte Übereinstimmung zu AO 6702 (dort die Zeilen 30–71); eng vergleichbar ist zudem noch eine kürzere Passage von drei Zeilen in Kol. iv. Diese Textabschnitte sollen im Folgenden detailliert analysiert werden. Einander entsprechende Verse lassen dabei eine generelle Parallelität erkennen, während die Wortwahl, die Syntax und bisweilen auch der Sinn der Verse variieren können. Zudem können einzelne Verse ausfallen, andere eingefügt sein.

Am Anfang von Kol. iii von *TIM* 9 48 sind die Zeilen iii 5′f. mit AO 6702 Z. 34–39 zu vergleichen (|| markiert eine Versgrenze):

<table>
<tr><th colspan="2">*TIM* 9 48</th><th colspan="2">AO 6702</th></tr>
<tr><td>iii 5′</td><td>*mu-ḫu-ur*</td><td>34</td><td>*ka-ak-ki na-ki-ri mu-ḫu-ur ṣí-in-*</td></tr>
<tr><td></td><td>*ṣí-n*[*a-as-sú* || . . .]</td><td>35</td><td>*na-as-sú* ||</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>36</td><td>˹*a*˺*-ta-aḫ-da-kum-ma šar-rum a-li-li*</td></tr>
<tr><td>iii 6′</td><td>*li-še-wi-ka* ||</td><td>37</td><td>*li-še-*˹*di*˺*-kum* ||</td></tr>
<tr><td></td><td>*ṣa-*˹*la*˺*-a*[*m-ka* . . .]</td><td>38</td><td>*ṣa-lam-ka li-iš-zi-iz i-*[*n*]*a ma-ḫa-a*[*r*]</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>39</td><td>[*ṣ*]*a-al-mi-šu* ||</td></tr>
</table>

Es ist nicht sicher, ob die abgebrochenen Teile der Zeilen iii 5′f. weitgehend nach AO 6702 Z. 34–39 zu ergänzen sind, wenngleich das naheliegend und m. E. auch wahrscheinlich ist. Bei durchschnittlich 19 bis 20 Zeichen pro Zeile in *TIM* 9 48 würde sich die entsprechende Passage aus AO 6702 mit 19 bzw. 21 Zeichen exakt in iii 5′f. einfügen lassen (|| markiert eine Versgrenze):

iii 5′ *mu-ḫu-ur ṣí-n*[*a-as-sú* || *a-ta-aḫ-da-kum-ma* × × × *a-li-li*]
iii 6′ *li-še-wi-ka* || *ṣa-*˹*la*˺*-a*[*m-ka li-iš-zi-iz i-na ma-ḫa-ar ṣa-al-mi-šu*]

Die Form *lišēwika* „(Jemand oder etwas) soll dich (zu etwas) machen“, die an Stelle von *lišēdikum* tritt, bringt mit sich, dass anstelle des Vokativs *šarrum* (AO 6702 Z. 36) ein Vergleichsbild für *lišēwīka* zu ergänzen ist. Die Form *lišēwīka* stellt dabei nicht nur eine andere Wortwahl gegenüber AO 6702 dar, sondern verändert darüber hinaus auch den Sinn des Verses: Will der *ašarēdum* in AO 6702 durch seinen Jubel (*alīlu*) dem König seine Gefolgstreue wissen lassen (*lišēdīkum*), soll der König in *TIM* 9 48 (durch den Jubel?) in etwas gewandelt, d. h. vermutlich mit einer heroischen Eigenschaft oder einer heldenhaften Figur verglichen werden (*lišēwīka*). Bei weitgehend gleicher Wortwahl bildet die Variation also eine andere Aussage, die lediglich im Tenor des Kontextes – der Verherrlichung des Königs – verbleibt.

Es ist nicht anzunehmen, dass die Divergenz beider Texte zwischen *lišēwīka* und *lišēdīkum* auf einen Fehler oder einem Miss- bzw. Andersverstehen durch einen von einer Vorlage kopierenden Schreiber zurückgeht. Denn im Vor- und Nachfeld der diskutierten Passage weicht *TIM* 9 48 noch deutlicher von AO 6702 ab, was die Abhängigkeit des Schreibers von einer schriftlich fixierten

Vorlage unwahrscheinlicher werden lässt. So kann der Rest von iii 3′ zwar noch mit AO 6702 Z. 30 f. in Verbindung gebracht werden, doch passen die Spuren in iii 4′ auf nichts, was in AO 6702 bis zum Anschluss an die oben diskutierte Passage folgt:

TIM 9 48		AO 6702	
iii 3′	*ki-ma* [. . . . . .]	30	*ki-ma ur-ra-am tu-uš-ta-ra-ḫu*
iii 4′	× ⸢*nu*? *ḫu*?⸣ *ri* × [. . . . . .]	31	*i-na qé-re-eb ekal* (é-gal)-*li* ||
		32	*ta-ak-li-ma-tim li-im-ḫu*-[*ur*]
		33	*sú-kal-k*[*a*] ||

J. G. Westenholz will in den Spuren in iii 4′ ⸢*ša na-ak*⸣-*ri-i*[*m kakkīšu* . . .] lesen. Auf die Kopie van Dijks passt das nur unvollkommen. Doch auch wenn diese Ergänzung richtig sein sollte, bedeutete sie ein Abweichen von AO 6702, da dort die *kakki nakiri* direkt vor der Phrase *muḫur ṣinnassu* erscheint (Z. 34 = *TIM* 9 48 iii 5′ Anfang), in *TIM* 9 48 somit am *Ende* von Z. iii 4′ erscheinen sollte.

Im Vorfeld von Z. iii 5′ lässt sich also trotz gleichen Themas eine größere Abweichung vom Wortlaut von AO 6702 konstatieren. Dasselbe gilt für die Zeilen nach iii 6′. In AO 6702 folgt an entsprechender Stelle eine Sentenz oder ein Sprichwort, das in *TIM* 9 48 nicht vorhanden ist. Anschließend laufen beide Texte wieder in einer knappen Passage (Zeilen iii 7′ und iii 8′) parallel, in der die kultische Reinigung der Truppen Sargons mitgeteilt und die Beschreibung der Truppen mit dem Ausdruck „Kämpfer" (*ālilū*) eingeleitet wird. In den folgenden Zeilen, die die Beschreibung enthalten, lässt sich erneut nur eine thematische Parallelilät beider Texte feststellen, während ihr Wortlaut erheblich voneinander abweicht und offensichtlich auch Umstellungen einzelner Züge und Motive stattgefunden haben:

TIM 9 48		AO 6702	
		40	*e-ru-is-sú-un ṣa-li-lum*
			ú-ḫa-li-iq ||
		41	*n*[*a*$^{?}$-*a*]*ḫ*$^{?}$-*du a-lam ú-ša-al-*
			li-im a-na be-l[*í-šu*$^{?}$] ||
iii 7′	*ú-bi-*⸢*il*⸣ ⸢*qa*$^{!}$⸣-*su-ma*	42	*ú-bi-il-ma qá-as-sú*
	⸢*ú-ma*⸣-[*na-am*]		*um-ma-nam*
	[*ú-ta-ab-bi-ib*] ||	43	*ú-ta-ab-bi-i*[*b*] ||
	[*mi-ri da-an-nu-tim* (?)][12]	44	*mi-ri da-an-nu-tim*
iii 8′	*a-li*-<*li*> *ì-lí-šu uš-ta-li-ik* ||		*a-li-li u*[*š-ta-li-ik*] ||
	[(ca. 10 Zeichen fehlen)]		

[12] Es fehlen ca. 5 bis 6 Zeichen, so dass die Ergänzung hier entsprechend AO 6702 Z. 44 möglich ist; gleichwohl ist sie hypothetisch.

iii 9′	*ša* 6 *li-me a-ša-la-aṭ* ‖?	45	40 *li-mi*
	⸢*na*-KU⸣ × [× × × × × ×]		*mé-eṭ-*⸢*lu*⸣*-tu-*[*um-ma* (?)] ‖
	[(ca. vier weitere Zeichen)]	46	*šu-ut i-na-li-im* 3-*šu*
			qú-r[*a-du-tim*] ‖
		47	*šu-ut* ⸢*ša*⸣*-ak-*[*ni*] ‖
	(vgl. Z. iii 11′ Anfang)	48	*i-ra-at ḫu-ra-aṣ ḫa-pi-*[*ru*] ‖
		49	⸢*šu-ut*⸣ *ka-ar Ḫa-ši-im-ma* ‖
	(vgl. Z. iii 11′ Ende)	50	*šu-ut pa-ar-zi-il-li* ‖
		51	*na-šu re-eš na-ap-lu-ḫa-tim* ‖
iii 10′	⸢*ša*⸣ *il-*⸢*la*⸣*-*[*a*]*b-šu* {Ras.}	52	*na-al-ba-aš šu-ut ki-ti-i*
	ki-ta-⸢*a-ti*⸣*-im* [. . . . . .]		*ša-ad-du-*[*a*$^{?}$*-ú*$^{?}$] ‖
		53	*em-qá-am bi-ir-ki-*{Ras.}*-im* ‖
		54	*šu-ta-tu-ú qú-ur-da-am* ‖
		55	*šu-ut ki-ma ka-ak-ka-bi*
		56	*ú-ga-ri sà-aḫ-pu* ‖
iii 11′	⸢*ša*⸣ [× (×)]-*ša-at*		
	⸢*ḫu*$^{!}$*-ra-ṣí*⸣*-i*[*m* × × × × ×		
	(× × ×) *ša*] *pa-ar-zi-li-im* ‖		(vgl. Z. 50)
iii 12′	*ša š*[*u*$^{?}$]-×-⸢*la*$^{?}$⸣*-šu-nu*		
	ú-ra-× × [× × × ×		
	(× ×)]-⸢*ka*$^{?}$/*ma*$^{?}$⸣ *šu-ba-ti* ‖		

Wie in den bisher diskutierten Zeilen sind auch hier Abweichungen zu beobachten, die zu einem leicht veränderten Sinn führen. *a-li-*<*li*> *ì-lí-šu uš-ta-li-ik* „die Kämpfer seines Gottes ließ er losziehen“ (*TIM* 9 48 iii 8′) fügt dem Vers in AO 6702 Z. 44 *ilīšu* hinzu, gewiss begünstigt durch den Gleichklang von *āli<u>lī</u>* und *i<u>lī</u>šu*.[13] Angesichts der starken Abweichungen zwischen beiden Texten, die in den folgenden Zeilen zu beobachten sind, ist es unwahrscheinlich, dass die Zeichengruppe in *TIM* 9 48 allein durch das fehlerhafte Abschreiben einer Vorlage entstanden ist, die wie AO 6702 *a-li-li uš-ta-li-ik* schrieb. Es führt im Vorgang des Abschreibens kein Weg von der Zeichengruppe A LI LI zu A LI <LI> NI NI ŠU; in umgekehrter Richtung ist höchstens das versehentliche oder gewollte Weglassen von *ilīšu* denkbar. Letzteres wird jedoch angesichts der Wohlgeformtheit des Verses in AO 6702 unwahrscheinlich: Der Vers ist ebenmäßig gebildet, von jeweils zwei Hebungen pro Vershälfte (*<u>mī</u>ri dan<u>nū</u>tim* ‖ *<u>ā</u>lilī uš<u>tā</u>lik*). *TIM* 9 48 dürfte demnach eher eine erweiterte Form des Verses darstellen, als dass AO 6702 eine Verkürzung desselben repräsentiert. Damit ist nicht behauptet, dass diese Aussage auch auf den gesamten Text zuträfe oder gar eine genetische Abkunft des einen Textes vom anderen anzunehmen sei. Wie

[13] Zur Rechtfertigung der Emendation vgl. unten S. 410 f. *sub* iii 8′.

das Verhältnis beider Texte anhand des hier erarbeiteten Befundes zu bestimmen ist, wird unten S. 250 f. noch diskutiert werden.

Im Anschluss an den Halbvers *ālilī* (*ilīšu*) *uštālik* wird in beiden Texten Sargons Armee ausführlicher beschrieben, doch entspricht hier einander fast nichts mehr genau. In AO 6702 Z. 45 ist von 40 000 Soldaten die Rede, die, sofern meine Lesung hier das Richtige trifft, „im besten Mannesalter“ (*mé-eṭ-˹lu˺-tu-*[*um-ma* (?)]) stehen. Was in *TIM* 9 48 dagegen in der zweiten Hälfte von iii 8′ gestanden hat, ist unklar, doch findet sich am Beginn von iii 9′ die Aussage: *ša* 6 *līme ašallaṭ* . . . „über 6 000 verfüge ich . . .“, und es mag sein, dass die Zahlenangabe hier einen Reflex der Zahlenangabe in AO 6702 Z. 45 darstellt. Die wörtliche Rede an dieser Stelle lässt vermuten, dass auch der Rest der Beschreibung des Heeres in *TIM* 9 48 zur wörtlichen Rede Sargons gezählt werden muss, während die Truppenbeschreibung in AO 6702 mit großer Wahrscheinlichkeit Erzählung in 3. Person darstellt. Auch die Verse AO 6702 Z. 46–51 finden in *TIM* 9 48 kein Pendant; sie können nicht in der abgebrochenen Hälfte der Zeile iii 9′ untergebracht werden. Die Erwähnung von Gold in Z. 48 und der *šūt parzilli* aus Z. 50 von AO 6702 hingegen begegnet in *TIM* 9 48 erst in iii 11′, d. h. anders als in AO 6702 erst *nach* den „Leinengekleideten“ (*TIM* 9 48 iii 10′; AO 6702 Z. 52). Die „Leinengekleideten“ hinwiederum sind thematisch zwar in beiden Texten vorhanden, wurden jedoch mit verschiedenen Ausdrücken und grammatischen Konstruktionen verbalisiert. Es ist nicht auszuschließen, dass hier auch zwei unterschiedliche inhaltliche Strukturen zugrundelagen, wie dies J. G. Westenholz angenommen hat.[14] Auch die Zeilen 53–56 aus AO 6702 weichen vollständig von *TIM* 9 48 iii 11′f. ab; insbesondere hat *šubāti* am Zeilenende von *TIM* 9 48 iii 12′ in AO 6702 keine Entsprechung.

Die wenigen Reste von Z. iii 11′–13′ lassen genug erkennen, um festzustellen, dass die im Anschluss an die Truppenbeschreibung folgende Aussage in AO 6702 *ittaḫbat Šarru-kīn ana mātim ša Ūta-rapaštim* (Z. 57 f.) und der sich anschließende Zug Sargons durch den finsteren Wald, der die Sonne verdunkelt, in *TIM* 9 48 an entsprechender Stelle fehlt. Beides ist in *TIM* 9 48 hingegen an anderer Stelle enthalten: in Kol. iv 9′ ff.

TIM 9 48		AO 6702	
iv 9′	[. . .] ×-*ma* ‖	57	*it-˹ta˺-aḫ-ba-at*
	i-ta-aḫ-˹ba˺-at		*Šar-˹ru˺-ki-*[*i*]*n*
	a-na qé-er-bi-ti-im	58	*a-na ma-tim*
iv 10′	[*ša* (Ortsname?)] ‖		*ša Ú-ta-ra-pa-áš-tim* ‖
	[*tu-ša* (?) *ge-ru-m*]*a* (?)	59	*tu-ša ge-ri-ma*

[14] iii 10′: *kī illab*<*šū*> *šunu kitātim* . . . “as they were clad in linen, . . . ” (*Legends*, 89). In ihrer Anmerkung mutmaßt Westenholz: “The sense of this line may be: ‘Sargon’s warriors were clad in linen (i. e., they were rich already), but after the campaigns, they will be wearing gold and purple’”.

	qí-iš-ta-am		*qí-iš-tum*
	ig-re-˹*e*!˺*-šu-un*! ‖		*ig-re-e-šu* ‖
iv 11´	[(ca. 10 – 12 Zeichen . . .)]	60	*iš-ku-un ek-le-tam*
	[(. . . fehlen)] ×-WA-*im* ‖	61	*a-na nu-úr ša-ma-i* ‖
	da-im ša-am-ša-am ‖	62	*id-*˹*ḫi*˺*-im ša-am-šu-um* ‖
iv 12´	[(ca. 10 Zeichen fehlen)]	63	*ka-ak-ka-*{*ak-ka*}*-bu*
	˹*gu*?˺ [× (×)]		*ú-ṣú*!*-ú*
	na-ki-ri-šu ik-mi	64	*a-na na-ak-ri-im* ‖

Wie in den bisher diskutierten Passagen sind auch hier die Verse in ihrem Wortlaut eng vergleichbar, während sie in zum Teil sinnverändernden Nuancen voneinander abweichen. Am Beginn von Z. iv 10´ von *TIM* 9 48, wo ca. 5 Zeichen zu ergänzen sind, ist anstelle des Personennamens vermutlich nur ein Ortsname zu ergänzen. Der Wald (*qištum*) steht in AO 6702 im Nominativ, in *TIM* 9 48 dagegen im Akkusativ, was eine jeweils abweichende Interpretation der Syntax zur Folge hat. -*šun* in *TIM* 9 48 referiert auf die Soldaten Sargons, -*šu* in AO 6702 hingegen auf Sargon selbst. Am Beginn von iv 11´ fehlen ca. 10 bis 12 Zeichen, so dass sich die Aussage der Zeilen 60 f. aus AO 6702 (13 Zeichen) im Prinzip exakt einpassen ließe. Problematisch hieran ist in iv 11´ jedoch das Zeichen WA. Möglicherweise ist zu emendieren: [*iš-ku-un ek-le-tam a-na nu-úr š*]*a-ma*! (Text: WA)-*im*.[15] Das folgende *da*'*im šamšam*, semantisch *id*'*im šamšum* in AO 6702 entsprechend, konstruiert wieder abweichend (Stativ + Akk. der Beziehung), und erneut ist zu fragen, weshalb der Schreiber den Vers hätte anders fassen sollen, wenn er von einer schriftlichen Vorlage kopiert haben sollte. Auch hier ist die Verschriftung einer memorierten bzw. in der Mündlichkeit gewandelten Fassung des Verses die plausiblere Erklärung für die Abweichung. Die Aussage der Zeilen 63 f. aus AO 6702 fehlt in *TIM* 9 48, stattdessen heißt es bereits in der folgenden Zeile iv 12´: [. . . . .] *na-ki-ri-šu ik-mi* „er band seine Feinde“, eine Aussage, die in AO 6702 sinngemäß erst in den Zeilen 66 f., nach Erwähnung der neun Festungen, erscheint.

Wie lässt sich die Herauslösung der Waldszene aus dem oben diskutierten Erzählzusammenhang und ihr Einsatz an anderer Stelle des Textes erklären? Der Waldszene in *TIM* 9 48 Kol. iv geht eine Rede voraus, die vermutlich der *ašarēdum* als Repräsentant der Helden Sargons spricht (iv 3´ff.). Die Rede scheint den König zu einem bevorstehenden Feldzug zu ermuntern – worauf insbesondere die Aussage *tāḫāzum dān* „hart ist die Schlacht“ hinweist (während die Deutungen der anderen Aussagen unsicher bleiben). Es mag ungewiss sein, wie K. Metzler anmerkt,[16] ob der Satz *tāḫāzum dān* noch wörtliche Rede oder

---

[15] Oder ist hier mit einer (dialektalen) Form *šawā*'*um*, *šawûm* für *šamûm* zu rechnen? Altbabylonisch ist m. W. eine solche Form sonst jedoch nicht belegt.

[16] *Tempora*, 457.

bereits Erzählerrede darstellt,[17] die eine stattfindende Schlacht beschreibt. Dass wörtliche Rede vorliegt, gewinnt allerdings in Hinblick auf die parallele Erzählstruktur in AO 6702 an Wahrscheinlichkeit: Dort findet eine Schlacht erst *nach* dem Zug durch den finsteren Wald statt. Als ermunternde, zum Kampf auffordernde Rede an den König entspricht die Szene in *TIM* 9 48 der Rede des *ašarēdum* in AO 602 Z. 10–41. Eine engere Verbindung zwischen beiden Passagen, etwa einander entsprechende Verse, ist hingegen nicht vorhanden. Schließlich ist mit der Szene des *ašarēdum* in Kol. iv die Rede desselben in Kol. iii 1′ff. vergleichbar, die ebenfalls im Vorfeld eines Feldzuges steht. Es zeigt sich, dass die Kolumnen iii und iv in *TIM* 9 48 jeweils in sich geschlossen nach einem einfachen Erzählschema gebildet sind, das sich in AO 6702 über die erste Hälfte der Tafel (Kol. i und ii) erstreckt:

1. Heroische Reden, entweder des Königs (AO 6702 Z. 1 ff.) oder aber der Helden bzw. ihres Repräsentanten, des *ašarēdum*, die zumeist eine Ermunterung an den König enthalten, den geplanten Feldzug zu wagen (AO 6702 Z. 10–41; *TIM* 9 48 iii 1′ff. bzw. iv 3′ff.);
2. Zug in das feindliche Land (AO 6702 Z. 57–65; *TIM* 9 48 iii 13′f. bzw. iv 9′–11′);
3. Sieg Sargons und Fortführen von Beute, zumeist nur in knappen Versen abgehandelt (AO 6702 Z. 66 ff.; *TIM* 9 48 iii 14′ bzw. iv 12′ff.).

Die Waldszene entspricht in diesem Schema dem zweiten Schritt; in Erzählabschnitten, die nach diesem Schema gebildet sind, *kann* sie eingefügt werden, ist jedoch nicht obligatorisch. Die Legenden und historischen Omina, die das Waldabenteuer überliefert haben, zeigen, dass es ohne Ausnahme mit Sargon von Akkade verknüpft ist.[18] Als Erzählmotiv war die Waldszene somit stofflich auf Sargon-Erzählungen und strukturell auf die Darstellung von Sargons Zug in ein feindliches, fernes Land beschränkt.

Im Vergleich von AO 6702 und *TIM* 9 48 zeigt sich zudem, dass es prinzipiell unerheblich ist, ob die Feindländer, in die Sargon durch den Wald zieht, aus mesopotamischer Perspektive gesehen tatsächlich jenseits von Waldgebieten liegen. Ebenso phantastisch wie die Waldszene selbst[19] ist offenbar die geographische Fiktion des Textes, selbst wenn Ländernamen wie Simurrum verwendet werden, die historisch auch belegt sind. So liegt in AO 6702 das Land Simurrum jenseits des Waldes (vgl. Z. 68), in *TIM* 9 48 hingegen nicht: Dort wird die Eroberung Simurrums in Kol. iii erzählt, während sich die Waldszene erst in Kol. iv, im Vorfeld einer anderen Eroberung, ereignet.

---

[17] Letzteres hat J. G. Westenholz, *Legends*, 91 angenommen.
[18] Vgl. dazu oben S. 158 f. Der Zug Gilgamešs in den Zedernwald ist, wie oben S. 218–220 dargelegt, anderer Natur.
[19] Vgl. dazu oben S. 214 ff.

Nach der Beschreibung von Sargons Truppen und der unklaren Z. iii 12′ folgt in *TIM* 9 48 eine Passage (iii 13′–17′), die mit der Passage in AO 6702, die dort dem Waldabenteuer folgt (Z. 65–71), wieder eng vergleichbar ist:

<table>
<tr><th colspan="2">TIM 9 48</th><th colspan="2">AO 6702</th></tr>
<tr><td>iii 13′</td><td>a-na <ša>-ar ⸢ta⸣-am-</td><td>65</td><td>ša-ak-nu du-ru</td></tr>
<tr><td></td><td>-ḫa-ri-im ša-ak-⸢nam?⸣</td><td></td><td>ša na-ak-ri</td></tr>
<tr><td></td><td>⸢a?-al?⸣ [na-ak]-ri-im</td><td></td><td>a-na ⸢9!⸣</td></tr>
<tr><td>iii 14′</td><td>a-na ti-ši-šu ||</td><td></td><td>⸢ti!-ši!⸣-šu-nu ||</td></tr>
<tr><td></td><td>a-wi-lam al-pa-am</td><td>66</td><td>a-la[m] b[u-l]am al-pa-am</td></tr>
<tr><td></td><td>bu-la-a[m] ⸢ù⸣ i-me-ra-am</td><td></td><td>ù i!-me-ra-am</td></tr>
<tr><td>iii 15′</td><td>ik-mi ||</td><td>67</td><td>mi-i[t-ḫa-r]i-[iš] ik-[mi] ||</td></tr>
<tr><td></td><td>i-nu-mi-šu-ma Ši-mu-ri-a-am</td><td>68</td><td>i-na [u$_4$-mi-šu]-ma Ši-mu-ur-</td></tr>
<tr><td></td><td>i[k]-mi-i ||</td><td></td><td>r[a-am ik-mi] ||</td></tr>
<tr><td></td><td>ma-da-at</td><td>69</td><td>[ma-an-d]a-at</td></tr>
<tr><td>iii 16′</td><td>a-ka-di ša iš-ti-šu</td><td></td><td>ak-ka-di ša iš-⸢ti-i-šu⸣</td></tr>
<tr><td></td><td>⸢it?⸣-[ru?][20]</td><td>70</td><td>⸢ù⸣ ma-an-da-at ak-ka-di</td></tr>
<tr><td></td><td>a-ka-di [× (×)] ×-lu-mi ||</td><td></td><td>le-ta-at ⸢it?-ru?⸣[21]</td></tr>
<tr><td></td><td>a-la-am</td><td>71</td><td>a-lam ut-te-er a-na</td></tr>
<tr><td>iii 17′</td><td>[ut-te-er a-na ti-li ù</td><td></td><td>ti-li ù kàr-mi</td></tr>
<tr><td></td><td>ka-ar-mi . . .</td><td>72</td><td>⸢50⸣ bērê (danna-e) ki-di</td></tr>
<tr><td></td><td>. . .] ⸢e?⸣kal?-li-im</td><td></td><td>ekallim (é-gal) is-sú-[uḫ]</td></tr>
</table>

Auch hier sind, wie bereits in den zuvor diskutierten Passagen, neben den überwiegenden Übereinstimmungen mehrere Abweichungen in den Formulierungen festzustellen. Im ersten Vers fehlt in AO 6702 die Phrase *ana šar tamḫārim*. Der Form *šaknam* in *TIM* 9 48, die ich als Stativ der 3. Sg. m. + Ventiv deute, steht in AO 6702 der plurale Stativ *šaknū* gegenüber, wodurch sich in beiden Texten voneinander abweichende Konstruktionen ergeben. Allerdings ist das Zeichen NAM in *TIM* 9 48 halb abgebrochen und nicht vollends gesichert; ob hier nicht doch NU zu lesen wäre, müsste eine Kollation des Originals klären. Dasselbe gilt für folgendes ⸢*a-al*⸣, wovon in der Kopie nur die auslaufenden Enden von drei senkrechten Keilen und ein waagerechter Keil wiedergegeben sind.[22] In der Aufzählung der von Sargon gebundenen Menschen und Tiere (*awīlam alpam būlam u imēram ikmi*) formuliert *TIM* 9 48 gegenüber AO 6702 *awīlam* anstelle von *ālam*, fügt *būlam* hinzu, lässt gleichzeitig jedoch *mitḫāriš* ausfallen. Der

[20] Die Ergänzung ist unsicher. ⸢*ma*⸣-[*da-at*] oder ⸢*ù*⸣ [*ma-da-at*] ist nach der Kopie ausgeschlossen.

[21] Die Ergänzung ist unsicher.

[22] Ohne Prüfung des Originals kann nicht ausgeschlossen werden, dass hier doch entsprechend AO 6702 *du-ru* gestanden hat.

Vers, der jeweils den akkadischen Tribut nennt, ist in beiden Texten beschädigt und unklar, doch scheint es, dass auch hier sinnändernde Differenzen vorhanden sind. In beiden Versen ist zweimal Akkade erwähnt, doch während in AO 6702 *ak-ka-di* jeweils als Attribut zu *mandattu* „Tribut“ fungiert, scheint dies in *TIM* 9 48 nur einmal der Fall zu sein, während im zweiten Fall die syntaktische Funktion von *a-ka-di* ganz unklar bleibt. Schließlich scheint ×(-)*lu-li-im* am Ende von Z. iii 17′ in AO 6702 keine Entsprechung zu haben.

An den Übereinstimmungen zwischen beiden Textpassagen sind zwei Merkmale besonders hervorzuheben:

1. Beide Passagen weisen dieselbe Anordnung der Erzählzüge auf: Der Erwähnung von neun feindlichen Festungen bzw. Städten folgt das Binden von Mensch und Tier und die Einnahme Simurrums. Anschließend ist in beiden Texten in weitgehend gleicher Wortwahl von den akkadischen Tributen und der völligen Zerstörung der feindlichen Stadt die Rede.[23]

2. In beiden Texten heißt es über den Sieg über Simurrum fast wörtlich übereinstimmend, dass Sargon „damals“ (*inūmīšuma* / *ina ūmīšuma*) das Land Simurrum gebunden, d. h. besiegt habe.

Im vorhergehenden Kapitel wurde der Ausdruck *ina ūmīšuma* in AO 6702 als Zeichen dafür gewertet, dass der Text zu einem den Königsinschriften gemäßen Erzählstil gewechselt hat. Der sich anschließende Bericht über das Fortführen von Tributen und der Zerstörung von Simurrums Hauptstadt wurde ebenfalls dem nicht-epischen, inschriftlichen Stil zugeordnet. Wenn sich dieselbe stilistische Gestalt innerhalb desselben Gefüges von Motiven und Erzählzügen nun fast unverändert in einem anderen Text wiederfindet, der sonst über weite Strecken von AO 6702 abweicht und auch in der Gesamtstruktur von diesem verschieden ist,[24] und die Differenzen zwischen beiden Texten als Beleg dafür genommen wurden, von nicht abschreibender Überlieferung auszugehen, stellt sich die Frage, wie der Eingang dieses Inschriftenstils in beide schriftliche Kompositionen im Zusammenhang derselben Erzählpassage zu erklären ist.

Die plausibelste Lösung dieses Problems ist, für die Sargon-Epen statt einer rein mündlichen oder sagenhaften Überlieferung eine memorierende Überlieferung anzunehmen, die aus verschrifteten Sargon-Epen, der übrigen Schriftliteratur im Allgemeinen und mündlichen Sagen gemeinsam gespeist war. Wieviel aus letzterer Quelle stammt, bleibt unklar; dass aber die schriftliterarische Tradition auch in den Sargon-Epen ihren Niederschlag gefunden hatte, wurde in diesem und im vorigen Kapitel bereits an mehreren Stellen, etwa der Diskussion

---

[23] Für den Zusammenhang der neun Festungen mit Simurrum vgl. die Diskussion oben S. 162 f.

[24] So ist in Kol. iii und iv von *TIM* 9 48 im Gegensatz zu AO 6702 mindestens von zwei Feldzügen die Rede; für Kol. i und ii besteht dagegen die Möglichkeit, dass ihr Inhalt der verlorengegangenen Tafel entspricht, die AO 6702 wahrscheinlich vorausging.

der in den Werken enthaltenen und offensichtlich aus authentischen altakkadischen Inschriften stammenden Toponymen, festgestellt. In einer von verschrifteten Traditionen geprägten literarischen Umwelt wie der babylonischen, in der die beiden Sargon-Epen entstanden waren, ist es durchaus denkbar, dass auch eine Phrase wie *ina ūmīšuma* in mündlich weitergegebene Sagen Eingang finden konnte; ihre Herkunft aus der Sprache der Königsinschriften wäre jedoch unverkennbar geblieben. Im Falle von *TIM* 9 48 halte ich es für wahrscheinlicher, dass die oben zitierte Passage Z. iii 13´ff. über die Eroberung von Simurrum ein schriftliterarischer Import darstellt. Das bedeutet nicht zwangsläufig, dass diese Passage dem Schreiber von *TIM* 9 48 oder von AO 6702 als „Vorlage“ zur Verfügung gestanden haben muss. Es hat eher den Anschein, dass derartige in der Schriftlichkeit ausgeprägte Szenen und Versatzstücke memorierend weitergegeben wurden, was dann auch ihre freiere Rekombination in neuen Epen besser erklären würde.

Der Vergleich von *TIM* 9 48 mit AO 6702 hat gezeigt, dass beide Werke eigenständige Sargon-Erzählungen darstellen, die lediglich die inhaltliche Grundstruktur (Sargons siegreicher Auszug in die Ferne), z. T. mehrfach wiederholt, und mehrere Szenen, Motive und Formulierungen miteinander teilen. Beide nahmen mit dem Waldabenteuer einen Stoff auf, der vermutlich sagenhaft ist, d. h. aus rein mündlicher Überlieferung stammt; beide stehen aber auch unter dem Einfluss der schriftliterarischen Tradition, die insbesondere durch die authentischen Königsinschriften der altakkadischen Zeit und durch zeitgenössische Verschriftungen anderer sargonischer Epen konstituiert war.[25] Die Vermittlung des in der Schriftlichkeit geprägten Materials scheint dabei memorierend vollzogen worden zu sein – es wurden offenbar nicht oder nicht immer verschriftete Vorlagen benutzt, da sonst eine viel größere Nähe beider Werke zueinander anzunehmen wäre. Der Umgang mit der sagenhaften und verschrifteten Tradition in beiden Werken lässt zudem erahnen, dass die Schreiber in der Gestaltung ihrer sargonischen Legenden weitgehend frei und kreativ verfuhren.

Dieser Befund deckt sich mit dem, was in Kapitel 3 über den altakkadischen fiktionalen *narû MAD* 1 172 und die altakkadische Literatur im Allgemeinen gesagt wurde.[26] Insgesamt zeigen die Untersuchungen, dass mit dem Begriff „mündlicher“ Überlieferungen und Sagen in der begrenzt literalen Umwelt des alten Mesopotamien bereits vom 3. Jahrtausend an vorsichtig umzugehen ist: Je mehr vergleichbares Schrifttum in der Vergangenheit der Forschung verfügbar wurde, desto deutlicher hatte sich jeweils gezeigt, wie groß die schriftliterarischen Abhängigkeiten sind. Am ehesten lässt sich die Genese der Sargon-

[25] Welches der beiden Werke älter und damit „primär“ ist, ist unklar und m. E. auch unerheblich, da durchaus von Zwischengliedern der schriftlichen oder memorierenden Überlieferungen, die *TIM* 9 48 und AO 6702 speisten, ausgegangen werden muss.

[26] Vgl. oben S. 48–57.

und Narām-Sîn-Legenden erklären, wenn man sie als „Mischformen“ versteht, die sich sowohl memorierter, letztlich schriftliterarischer Traditionen als auch mündlich-sagenhafter Traditionen bedienten. Der größere Anteil scheint nach dem bisherigen Befund dabei auf die schriftliterarische Tradition zurückzugehen. Schließlich sollte als dritte gestaltende Kraft nicht die literarische Kreativität der Dichter unterbewertet werden, die die Legenden komponiert und niedergeschrieben hatten.

Kapitel 10

Šar tamḫāri: Eine babylonische Abenteuerlegende

Die im vorhergehenden Kapitel miteinander verglichenen Erzählwerke „Sargon der Eroberer“ (AO 6702) und „Sargon in der Fremde“ (*TIM* 9 48) wiesen bei gleichen Themen und Motiven erhebliche Differenzen in Aufbau und Formulierungen auf. Sie stellen verschiedene, weitgehend voneinander unabhängige Versionen eines zugrundeliegenden, einfachen Erzählmusters dar, das den siegreichen Feldzug Sargons in ein fern gelegenes Land zum Thema hat. Sie sind jedoch nicht als verschiedene Rezensionen eines festgefügten, identischen „*Šar tamḫāri*-Epos“ anzusehen. Das Erzählmuster – oder Sujet – von Sargons siegreichem Feldzug war vermutlich durch mündliche Sagen verbreitet gewesen, allerdings bald auch schriftliterarisch geworden. In diesem Kapitel soll untersucht werden, in welcher Form dieses Sujet in der mittelbabylonischen, aus El-Amarna in Ägypten überlieferten Erzählung *Šar tamḫāri* wiederkehrt. Gerade für diesen Text, der hier in Absetzung zu den altbabylonischen Werken allein mit dem Titel „*Šar tamḫāri*“ angesprochen werden soll, ist seit jeher ein starker Einfluss mündlicher Überlieferungen konstatiert worden. Es wird zu klären sein, inwieweit diese Auffassung gerechtfertigt ist.

Gegenüber AO 6702 und *TIM* 9 48 ist auffällig, dass im *Šar tamḫāri* der Anteil sagenhaft-phantastischer Erzählmomente deutlich größer ist. Diese „Sagenhaftigkeit“ des *Šar tamḫāri* ist bereits seit seiner Erstveröffentlichung im Jahre 1914 gesehen und als signifikant hervorgehoben worden. Das Werk wurde und wird in der Forschung überwiegend als „Abenteuerroman“ bzw. als „volkstümliche Legende“ interpretiert.[1]

[1] Vgl. E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 76 und 79 („geschichtliche Legende“, „Abenteuer“); W. F. Albright, *JSOR* 7 (1923), 16 („romance“); H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 22 und 86 sowie *ZA* 44 (1938), 45 („Abenteuer-Roman“, „volkstümlicher Roman“, „historischer Roman“); H. Hirsch, *AfO* 20 (1963), 7a („novellistisch“); E. Reiner, *Neues Handb. der Literaturwiss*. I (1978), 179 („novellistisch“); J. Cooper, *Curse of Agade* (1983), 15 („romance“); H. Klengel, *Gesch. des Heth. Reiches* (1998), 17 und 19 („romanhaft“); H. L. J. Vanstiphout, *CRRA* 34 (1998), 573 und 586 (“legendary narrative poem”, „*gesta Accadorum*“). Dagegen sind die Stimmen, die den Text als „Epos“ bezeichnen, weniger

H. G. Güterbock hat bisher die treffendste Charakterisierung der sich einstellenden Lesart geliefert, indem er schrieb:

> Diese Dichtung über Sargons Zug ins Westland ist ganz auf das Wunderbare und Abenteuerliche des Unternehmens abgestellt. An Einzelheiten, aus denen dieser Charakter besonders deutlich wird, sind zu nennen: die nachdrückliche Betonung der großen Länge und Beschwerlichkeit des Weges, die ausführliche Beschreibung dieses Weges mit seinen einzelnen wunderbaren Etappen, vielleicht, wenn die Deutung der Stelle richtig ist, die Art, wie Sargon sich der Stadt des Nūr-Dagan bemächtigt, ferner wohl auch die Schilderung des Glanzes dieses Herrschers, endlich die Aufzählung der Süßigkeiten, die die Soldaten im fernen Lande als Nahrung erhalten. (*ZA* 42 [1934], 90f.)

Die „wunderbaren" und „abenteuerlichen" Züge haben in den erhaltenen Teilen des *Šar tamḫāri* quantitativ ein erhebliches Gewicht. Zum anderen fallen sie durch den mitgelesenen Kontrast zur übrigen Legendentradition um die altakkadischen Könige auf. Das Ausweichen auf die Begriffe „Roman", „volkstümliche Legende" oder „Novelle" stellt jeweils den Versuch dar, diesen Kontrast des *Šar tamḫāri* zur übrigen epischen Tradition um die altakkadischen Könige zum Ausdruck zu bringen. Nebenbei verweisen sie wohl auch auf den Lektüregenuss, den der Text heute noch bereiten kann. Freilich ist das Problem der Gattungsbegrifflichkeit, die damit in das Feld der altorientalischen Literatur eingeführt wird, eine bislang nicht geklärte Frage. Die Kennzeichnungen mögen mit Blick auf die Form, den Inhalt und die Funktionen des „Romans" bzw. der „Novelle" in der Antike oder im europäischen Mittelalter gewählt sein – diskutiert wurde das Verhältnis zwischen mittelalterlichem, antikem und altorientalischem „Roman" bisher jedoch nirgends. Sieht man von den Etiketten ab und nimmt die sich hinter ihnen verbergende Leseerfahrung in den Blick, ergibt sich, dass das *Šar tamḫāri* vornehmlich als unterhaltsame, leicht goutierbare, „volkstümliche" Abenteuergeschichte gelesen wird. Zu fragen ist: Wodurch ergibt sich diese Lesart? Und: Kann sie etwas über die vergangene Lektüre des Textes vermitteln, oder beruht sie ausschließlich auf modernes Missverstehen?

---

zahlreich und implizieren damit auch nicht immer eine inhaltliche bzw. literargeschichtliche Kennzeichnung, sondern visieren häufig allein den narrativen Charakter des Textes, vgl. z. B. W. G. Lambert, *AfO* 20 (1963), 161 („epic"); K. Hecker, *Epik* (1974), 36 („*Šar tamḫāri*-Epos"); J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 119 („l'épopée"; Kritik an der bisherigen Forschung, die das Werk „réduit à un jeu gratuit intitulé 'roman historique'"); S. Franke, *Könige von Akkad* (1989), 264 („*Šar tamḫāri*-Epos"; *ibid.* deutet Franke den Text aber gleichwohl als ein Stück, das „in der mündlichen Tradition" entstanden ist, und nennt ihn „Volksdichtung"; vgl. auch dies., *CANE* 2 [1995], 837, wo sie den Text im Zusammenhang mit „folk narratives" sieht); B. R. Foster, *Muses* I (^{2}1996), 251 ("epic poem", jedoch zugleich unter "Legends of Sargonic Kings" eingeordnet); S. Izre'el, *AST* (1997), 66 und 71 f. ("*Šar tamḫāri* epic"); T. Kämmerer, *šimâ milka* (1998), 14 und 268 („Sargon-Epos").

Um die Fragen zum Genre des Textes im Verhältnis zur übrigen babylonischen Epik umfassend zu klären, müssen zunächst die generellen sprach- und überlieferungsgeschichtlichen Verhältnisse im *Šar tamḫāri* untersucht werden. Hierfür ist die Diskussion der sprachlichen Ausgestaltung des Textes auf graphischer und grammatisch-stilistischer Ebene erforderlich. Das Ziel ist somit nicht, eine Abkunft von dem einen oder anderen literarischen Werk aufzudecken. Ebenso geht es hier nicht um das Aufzeigen der Wurzeln des Textes in einem bestimmten Sprachzustand des Babylonischen, um so die „ursprüngliche" Erdichtung des *Šar tamḫāri* in einem Epochenabschnitt, etwa der altassyrischen Zeit, wahrscheinlich zu machen. Auf eventuelle genetische Beziehungen zu anderen Texten oder bestimmten sprachgeschichtlichen Epochen wird im letzten Abschnitt dieses Kapitels zurückgekommen.[2]

10.1. Zur Sprache des *Šar tamḫāri*

10.1.1. Graphie, Morphologie, Lexikon und Syntax

Vom Anbeginn der Erforschung des *Šar tamḫāri* hatte die Graphie des Textes besonderes Augenmerk auf sich gezogen, wobei das Herkommen der Zeichenformen und der graphischen Repräsentation von Phonemen und Silben aus dem Hethiterreich konstatiert wurde.[3] Zu dieser Beobachtung fügt sich der Umstand, dass aus Ḫattuša eine hethitischsprachige Version des *Šar tamḫāri* bekannt ist.[4] Dazu passt insbesondere auch, dass die Ägypter die Keilschrift höchstwahrscheinlich im 15. Jahrhundert von den Hethitern erlernt haben.[5] In der schulischen Vermittlung des Akkadischen hatte der *Šar tamḫāri*-Text denn auch seinen vorrangigen Ort. Aus eben diesem Grund haben die hethitischen Zeichenformen des Textes allein aber auch keine Aussagekraft in Hinblick auf die phy-

[2] Das *Šar tamḫāri* wurde von S. Franke in ihrer in Privatdruck veröffentlichten Dissertation *Das Bild der Könige von Akkad in ihren Selbstzeugnissen und der Überlieferung* (Hamburg 1989), 169–265 detailliert sprachlich analysiert. Von ihrer Arbeit hat dieser Abschnitt besonders profitieren können. Ich möchte mich bei S. Franke herzlich dafür bedanken, dass sie mir ihre Arbeit zur Verfügung gestellt hat.

[3] Vgl. O. Schroeder, *MDOG* 55 (1914), 40, der den Duktus der Tafel als „hethitisch" bezeichnete.

[4] Vgl. H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 14–26.

[5] Vgl. hierzu G. Wilhelm, *Fs. Helck* (1984), 643–653; G. Beckman, *JCS* 35 (1983), 112f.; D. O. Edzard, *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* 8 (Jerusalem 1988), 27–33; S. Izre'el, *AST*, 10. Neben dieser „Ḫattuša-Schule" wird von den Assyriologen auch der Einfluss mitannischer bzw. syrischer Schreiber in Ägypten erwogen; vgl. dazu Wilhelm, *ibid*. und Izre'el, *ibid*.

sische Herkunft der Tafel, für die in der Fachliteratur immer wieder diskutierte Frage also, ob die Tafel aus Ḫatti importiert worden ist.

Die ägyptische Keilschrift hing stark vom „älteren“ hethitischen Duktus (bis etwa 1400 v. Chr.) ab, der sich von der jüngeren hethitischen Keilschrift, die seit Arnuwanda I. zunehmend aus dem hurritischen Raum importierte Zeichenformen verwendete, unterschied.[6] Wenn S. Franke in ihrer paläographischen Untersuchung des *Šar tamḫāri* feststellen kann, dass sich in ihm einige dieser jüngeren Zeichenformen finden (UG und AZ),[7] ergibt sich ein *terminus post quem* für die Verschriftung der Tafel, der ihre Datierung praktisch genau in den Zeitraum des El-Amarna-Archivs (bis ca. 1335 v. Chr.) fallen lässt. Damit korrespondiert die Beobachtung J. Durhams für das Boghazköy-Akkadische, dass das Wort *ultu* (im *Šar tamḫāri* aus El-Amarna *ul-tù* geschrieben und neben *ištu* verwendet) niemals in Texten erscheint, die vor Šuppiluliuma I. datieren.[8]

Auch der Gebrauch des Syllabars und die Schreibung von Doppelkonsonanzen ist im *Šar tamḫāri* vor allem mit den Schreibgewohnheiten in Hattuša vergleichbar.[9] Am deutlichsten zeigt sich der hethitische Einfluss in den relativ häufigen Verdoppelungen des ersten Konsonanten eines Wortes, der in intervokalischer Position steht. Nach J. Durham ist diese Erscheinung im Boghazköy-Akkadischen insbesondere in älteren Texten (Šuppiluliuma I. oder früher) zu finden,[10] womit die Wahrscheinlichkeit wächst, dass dem Schreiber der El-Amarna-Tafel eine ältere, aus Ḫatti stammende Tafel als Vorlage gedient hatte. Im syrisch-kanaanäischen Raum ist die Verdoppelung des ersten intervokali-

[6] Diese Differenz hat S. Izre’el, *AST*, 10 im Blick, wenn er, etwas missverständlich, von einem „ägyptischen“ bzw. „hethito-ägyptischen“ Duktus spricht. Es gibt keine spezifisch in Ägypten ausgebildete Zeichenformen; die Zeichenformen sind samt und sonders mit den hethitischen vergleichbar. Dem „ägyptischen“ Duktus weist Izre’el, *AST*, 71 explizit auch das *Šar tamḫāri* zu. Damit allein ist jedoch die Möglichkeit, dass die Tafel ein Importstück aus Ḫattuša darstellt, noch nicht ausgeschlossen, da die literarischen akkadischen Texte aus Ḫattuša ihrerseits zur älteren Graphie neigen; vgl. dazu G. Beckman, *JCS* 35 (1983), 99 Fn. 11. Zur Verwendungsgeschichte der Zeichenformen des Hethitischen, die einen Wandel etwa um 1400 v. Chr. erkennen lassen, vgl. S. Heinhold-Krahmer *et. al.*, *THeth.* 9 (1979), 86 ff., insbesondere 110. Zu einer Kritik an der paläographischen Datierungsmethode für das Hethitische vgl. *ibid.* 56–59. Zum hurritischen Einfluss, der wohl von Kizzuwatna ausgehend den graphischen Wandel in Ḫatti initiiert hat, vgl. A. Kammenhuber, *THeth.* 7 (1976), 59–65.

[7] Vgl. *Könige von Akkad*, 199ff., insbesondere 215f.

[8] Vgl. J. Durham, *Studies in Boğazköy Akkadian* (Phil. Diss. Harvard 1976), 445. Vgl. auch den im *Šar tamḫāri* belegten Wechsel von *š* zu *l* (Rev. 15′: *ul-te-še-bu*), der Durham, *ibid.* 444 zufolge ebenfalls nicht vor Šuppiluliuma I. in Erscheinung tritt.

[9] Vgl. hierzu J. G. Westenholz, *Legends*, 105–107; S. Izre'el, *AST*, 71–73.

[10] Vgl. J. Durham, *Boğazköy Akkadian*, 381f.

schen Konsonanten hingegen eine weitaus seltenere Erscheinung.[11] Auch die Verwendung des Zeichens KA×U für *pû* „Mund“ kann für eine hethitische Vorlage in Anspruch genommen werden, wenngleich sich dieses Zeichen auch in Emar, in Ugarit und in einem Brief aus El-Amarna findet.[12] Die weitgehende keilschriftliche Nichtunterscheidung zwischen stimmhaften, simmlosen und emphatischen Plosiven ist ein Merkmal aller peripheren akkadischen Dialekte des nordsyrisch-hethitischen Raumes und entspricht J. Huehnergard zufolge der „hurritisch-hethitischen“ Graphie. Sie lässt sich dementsprechend in Ugarit nur in geringem Umfang beobachten.[13]

Die im *Šar tamḫāri* festzustellende Schreibung von Kasusvokalen in St. constructus-Verbindungen ist im Akkadischen Ḫattušas wie auch Ugarits zu beobachten.[14] Die Kasusendungen im St. rectus sind in der Regel korrekt geschrieben; in mindestens fünf Fällen ist sie dagegen gewiss falsch.[15] Auch hierin korrespondiert der Text mit dem Akkadischen Ḫattušas und Ugarits.[16]

[11] Nach J. Huehnergard, *The Akkadian of Ugarit*, 49f. sind irreguläre Doppelungen in der ersten Silbe in Ugarit selten; auf S. 283 führt er das Phänomen auf hethitischen Einfluss zurück.

[12] Vgl. C. Wilcke, *ZA* 79 (1989), 186; dazu unten S. 323. Wilcke sieht in der Verbreitung der Schreibung KA×U einen Reflex der von Edzard in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* 8 (Jerusalem 1988), 27–33 beschriebenen „Ḫattuša-Schule“.

[13] Vgl. J. Huehnergard, *The Akkadian of Ugarit*, 281.

[14] Vgl. Obv. 12 *ina alāki urḫi*; Rev. 20′ *ebēra nāri*. Im zweiten Fall ist unklar, ob syntaktisch ein Akk. vorliegt. Zur Erscheinung in Ugarit vgl. J. Huehnergard, *The Akkadian of Ugarit*, 149ff. Die poetische Sprache Babyloniens kennt nur den St. cstr. auf *-i* im Gen. und *-u* im Nom., vgl. *GAG* § 64a und W. von Soden, *ZA* 40 (1931), 209–212.

[15] In Obv. 8 ist KASKAL-*na* Objektsakk. zu *alāka*, gleichzeitig logisches Subjekt zum in Obv. 9 folgenden *urḫat šupšuqat*. *alakta* in Obv. 9 deute ich als Akk. der Bez. zum Stativ *marṣat*. KASKAL-*na* in Obv. 14 ist Objektsakk. zum vorstehenden Partizip *muštēšeru*. *ki-iṣ-ṣa-ri* in Rev. 5′ ist möglicherweise ein Pl.-Akk.-Adjektiv *kiṣṣārī* des Typs *pitrās* (*GAG* § 56n); Izre’el und J. G. Westenholz lesen hierin eine Nebenform *kiṣaru* von *kiṣru* „Knoten“, womit der Kasus dieses Wortes falsch wäre. Ein weiterer unsicherer Fall ist *šam-<mé?>-ru* in Obv. 20 (evtl. St. constr. zum folgenden KÙ-BABBAR). Obv. 24 (*ge*$_5$*-re-et-ta-šu*) weist zwar eine falsch gebildete Endung auf, die jedoch gewiss einen syntaktisch korrekten Akk. darstellen soll. An sicher falschen Kasusendungen verbleiben Obv. 17 (*ki-iš-ši*, sofern nicht mit J. G. Westenholz, *Legends*, 114f. als die Stadt Kīši zu interpretieren), Rev. 6′f. (*ajjūti* und *pānūti*), Rev. 9′ (*eṭlūtušu*; Nom. hier durch die syntaktische Rolle für den vorstehenden Nebensatz *ša karāna šubbû* bedingt) und Rev. 13′ (*agê takkassu* statt *takkassi*).

[16] Vgl. J. Durham, *Boğazköy Akkadian*, 233 ff.; J. Huehnergard, *The Akkadian of Ugarit*, 143–145.

Die recht häufige Schreibung von Vokallängen mag mit dem Charakter der Tafel als Schultext zusammenhängen, diente vermutlich also der grammatischen und prosodischen Verdeutlichung.[17]

Besondere Beachtung verdient die Wortstellung. Auffällig oft steht das Verb seinen Objekten oder dem Subjekt voran.[18] 37 Fälle von Voranstellung des Prädikats stehen 25 Fällen von Satzendstellung des Prädikats gegenüber. Nicht mitgerechnet sind dabei die standardisierten Redeeinleitungen, die Wiederholungen gleicher oder fast gleicher Verse und mehrere, innerhalb eines Satzes parallel konstruierte Prädikate. In einer Reihe von Fällen lässt sich die Stellung des Verbs mit Gewissheit poetisch, d. h. mit der der Literatur zu Gebote stehenden freien Wortstellung erklären – ausmustern lassen sich hier neun Fälle. In den übrigen Fällen ist es fraglich, ob sie alle der poetisch freien Wortstellung geschuldet sind. Trotz dieser Unsicherheit stellt sich der Eindruck ein, dass dort der Einfluss der kanaanäisch-syrischen Dialekte die Voranstellung des Prädikats zumindest gefördert hat. Im Folgenden sind sämtliche Prädikate des *Šar tamḫāri* (ohne Redeeinleitungen) nach den besprochenen Kategorien aufgestellt:

1. Poetische Voranstellung des Prädikats (8 Fälle):

Obv. 12: [*i*]*qtatā idāni burkāni ītanḫā* (Chiasmus – poetisch ist hier wohl auch die Nachstellung der folgenden Präpositionalphrase *ina alāki urḫi*); 16: *ša mārē tamkārē libbīšunu irâ marta bullul meḫê* (poetische, freie Wortstellung, markant durch die vorangestellte aufgelöste, invers konstruierte Annexion); Rev. 8′f.: *iḫtappara ālšu* 2 *ikû bāb rubê urtappiš* [*itt*]*adušu* (Chiasmus); 20′f.: *Akkada išannan . . . ušannan kâša* (Chiasmus); 24′: *inibša lišši ḫašḫūra titta šallūra karāna* etc. (nachfolgende Objekte explizieren das vor dem Verb stehende Objekt *inibša*).

Besondere Fälle: In Rev. 4′f. und 17′: *liklaššu kibru mīlu ḫuršānu gapšu* ist die Stellung des Verbs poetisch oder zumindest nicht auf westsemitischen Sprachgebrauch zurückführbar, da das Verb in demselben Vers auch in der neuassyrischen *Šar tamḫāri*-Rezension *KAV* 38 Z. 1 am Satzanfang gestanden haben muss, wie aus den erhaltenen Tafelrändern und dem zu rekonstruierenden Umfang dessen, was in den Zeilen jeweils abgebrochen ist, hervorgeht (ca. acht bis zehn Zeichen).[19] – Möglicherweise geht auch die Stellung von *īšu* in Rev. 13′: [*īš*]*u agê takkassu ša rēšīšu gištappa uqnê ša šupālašu* auf poetischen Stil zurück. – Vielleicht ist durch vorstehendem *ašbu* die Wortstellung in *ašib šarru kīma ili* in Rev. 14′ bedingt.

[17] Zu den Pleneschreibungen vgl . ausführlich S. Franke, *Könige von Akkad*, 219 f.

[18] Darauf hat S. Franke, *Könige von Akkad*, 229 hingewiesen.

[19] Vgl. S. 215.

2. Nicht-poetische Voranstellung des Prädikats (28 Fälle):[20]
Obv. 3: *iqabbi qabla*; 6 *ubâ qabla*, wohl auch *ukanniša* [. . .]; 8, 10, 26 und 27: *ḫarrāna ša terriš alāka*; 11: *nuššab kussâ* und *nušapšaḫ surriš* (Stellung vor dem Adverbial); 18: *nimaḫḫara kiššūti* (möglicherweise auch poetisch); 19: *nippalu* (sic!) *šarra*, *lipula šarru* und *izzazzā qablašu*; evtl. 20: UŠ-*zu-zu* (korrupte Form von *zâzu*?) GUŠKIN und *liddinūšu šam<me>ru kaspa*; 22: *ippaḫrā mār tamkārē* und *īrubā qereb ekalli*; 23: *ul imḫurū qarrādū*; 24: *lumur gerrettašu*; evtl. auch 29 ff.: 7 ZU-AB mit folgenden Subjekten (*bērašu*, *murdinnu*, *iṣṣu eddātu*, *kālû*); Rev. 5´ und 18´: *lipuš apu qilta ḫubūta qalla kiṣṣāri* <*ša*> *ītawwulū*; 7´: *īmura mātātīni*; 9´: *imḫaṣ kala ša karāna šubbû eṭlūtušu* (möglicherweise auch poetisch); 10´: *ittadi kussâ*; 14´: *ūšib pānīšu*; 15´: *Nūr-daggal ultēšebū maḫar Šarru-kēn*; 23´: *tēršunūti* [*ana*] *eqli ugāri* und *baṭlū ša rēṣū elšu* (möglicherweise auch poetisch); 26´: *lū buzzu' ālu* und *lū utrâ ṭābī*. Nicht gesichert ist Lesung und Interpretation von 27´: *irdê āla*.

3. Endstellung des Prädikats (24 Fälle):
8 f. und 26: *ḫarrāna . . . urḫat šupšuqat alakta marṣat*; 10 und 27: *ḫarrān . . . mušēbir sebet bēri*; 12: *burkāni ītanḫā* (vgl. oben sub a); 17: *kišši lilqut*; 18: *šum*<*šu*> *nizkur*; 19: [*u*]*dâ urḫi šarri lū mitḫār*; Rev. 4´ und 17´: *adīni Šarru-kēn lā illakannâši*; 7´ f.: *amāta ištu pâšu ul uqattâ*; 8´: *bāb rubê urtappiš* [*itt*]*adušu* (vgl. oben sub a); 9´: *mēli dūršu issalitma*; 11´ f.: *Nūr-Daggal megir Enlil* [*lit*]*takkiššu likanniššuma lūmur*; 14´: *ša kīma šâšu ina kussî ḫurāṣi ašbu* (vgl. oben sub a); 15´: [*man*]*nu* <*ša*> *kīma šarri elû*; sofern in 19´ zu Recht ein Relativpronomen ergänzt ist,[21] ist in dem Satz <*ša*> *ušāduka ušēbirūnikku ṣābē iluka* der letzte Ausdruck zwar Subjekt der Verbformen im vorangestellten Nebensatz, stellt für den Hauptsatz aber das Prädikat dar; 20´: *Akkada išannan* (vgl. oben *sub* a); 21´: *gērûka ul ibašši* und *nakiršunu girru*; vermutlich auch 22´: [. . . . .] *tuḫtimmu*; 22´: *libbi nakirūka uptal*<*la*>*ḫūma ušḫarrarāma*; 24´: und 25´: *immati ana ašrīšu* (*ul*) *nissaḫur*; 26´: [. . . . .] *lišši* und *ina alāk* [*urḫi*] *ašābi mīnu* (ungewöhnlich hier nur die Nachstellung des Fragewortes); 27´: *unammišū*; 27´f.: *šalaš šanāti* [*ḫamšat urḫī* (?) *i*]*ttašab*.

Die kanaanäisch-syrischen Dialekte des Akkadischen neigen dazu, das Prädikat nicht wie im Babylonisch-Assyrischen üblich an das Satzende, sondern vor das Objekt zu stellen. Im Amurru-Akkadischen dominiert im Verbalsatz die Wortfolge S–P–O;[22] steht das Verb im Prekativ oder ist modal markiert, überwiegt

[20] Verzeichnet sind hier alle Zweifelsfälle, d. h. alle Belege, die nicht mit Gewissheit auf poetische Wortstellung zurückzuführen sind. Einige von ihnen sind daher möglicherweise auch unter 1. einzuordnen.
[21] Vgl. dazu den Kommentar zur Zeile S. 446 Anm. 19´.
[22] S = Subjekt; P = Prädikat; O = Objekt; Ad = Adjunkt.

die Folge P–S–O.[23] Im stärker durch das Babylonische beeinflussten Akkadischen Ugarits stehen die Folgen S–O–P–Ad und S–P–O–Ad nebeneinander.[24]

Bestimmte Lexeme und Wortformen erwecken den Anschein eines sprachlichen Einflusses aus Assyrien. Am augenfälligsten scheint sich dieser Einfluss gleich in der ersten Zeile anzuzeigen, sofern hier tatsächlich die assyrische Ištar (^{d}U-DAR *a-šu-ri-*<*ti*/*tu*>) zu lesen ist.[25] Hinzu treten der Ausdruck *šalāmi šamši* für „Sonnenuntergang“,[26] das Verb *nummušu* „aufbrechen“,[27] die Form *adu* für *adi* sowie die Wortform *burku* für *birku* (Obv. 12). Möglicherweise entstammt auch die Schreibung ŠÚ für *kiššatu*, wofür das *Šar tamḫāri* der früheste Beleg ist, ursprünglich dem assyrischen Dialekt.[28] Die Konsonantendoppelungen in *ge*$_5$*-re-et-ta-šu* (Obv. 24) und *a-ú-ut-ti* (Rev. 6) sind auf eine Quantitätenmetathese mit einem benachbartem langen Vokal zurückzuführen, die sich für die Endungen -*uttu* und -*e*/*ittu* in Assyrien, aber auch in Ugarit, Karkemiš, Emar, im Nuzi-Akkadischen und Ḫattuša beobachten lässt.[29] Ob in diesen Fällen tatsächlich assyrischer Einfluss vorliegt oder nicht doch der Umweg über periphere Dialekte des Akkadischen, insbesondere des Hurritischen,

[23] Vgl. dazu S. Izre’el, *Amurru Akkadian*, 347 ff.

[24] Vgl. J. Huehnergard, *The Akkadian of Ugarit*, 211–224.

[25] Vgl. dazu insbesondere H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 87 Fn. 1, der diese Lesung als die naheliegendste ansieht. Sie ist freilich umstritten, vgl. unten S. 424 f. den Kommentar zur Zeile.

[26] Vgl. S. Franke, *Könige von Akkad*, 225 und 247. *šalāmi šamši* ist frühestens in den mittelassyrischen Königsinschriften, dann mittel- und jungbabylonisch sowie in El-Amarna belegt, vgl. *AHw* 1143 *s.v. šalāmu* I; *CAD* Š/1 208 *s.v. šalāmu* B; *Concise Dictionary*, 350a.

[27] Nach W. von Soden, *UF* 11 (1979), 750. Die ältesten Belege sind aA; bis Mitte des 2. Jts. findet sich das Verb in Assyrien, Alalaḫ, Ugarit und El-Amarna (vgl. die Belege in *CAD* N/1 [1980], 220–223). Der im *CAD* verzeichnete einzige Beleg aus Ḫattuša (*KBo* I 4 ii 18) gehört dem Vertrag Šuppiluliuma I. mit Tette von Nuḫašše (in Nordsyrien) an (vgl. *CTH* 53; H. Klengel, *Gesch. des Heth. Reiches*, 138, Quelle A 7).

[28] Vgl. dazu ausführlich S. Franke, *Könige von Akkad*, 223–225. Franke verfolgt dort das Ziel, über die räumliche und zeitliche Verbreitung der Schreibung ŠÚ Rückschlüsse auf die Entstehung des *Šar tamḫāri* zu ziehen. Wesentlicher als die konkrete Schreibung ist jedoch, ab wann sich der damit gemeinte Ausdruck belegen lässt. Sieht man von dem seit altakkadischer Zeit belegten Titel LUGAL (u. ä.) KIŠ(^{ki}) ab, für den es strittig geblieben ist, inwieweit er die Herrschaft über die „Gesamtheit“ der Welt (*kiššatu*) impliziert (vgl. dazu W. W. Hallo, *Titles*, 21–27; D. O. Edzard, *RlA* 5 [1976-80], 608–610), ist der Titel *šar kiššatim* in eindeutiger syllabischer Schreibweise bereits seit altbabylonischer Zeit belegt (vgl. *AHw* 492). Er könnte somit bereits in einem altassyrischen „Proto-*Šar tamḫāri*“ enthalten gewesen oder schon wenig später eingefügt worden sein. Die Schreibung ŠÚ stellte dann lediglich eine spätere Modernisierung dar, die den Vorgängertext nichtsdestotrotz inhaltlich getreu wiedergibt.

[29] Vgl. J. Huehnergard, *The Akkian of Ugarit*, 279.

anzunehmen ist, bleibt ungewiss. So sind nach J. Huehnergard die „assyrischen" Merkmale des Ugarit-Akkadischen auch in allen anderen peripheren Dialekten des nordsyrisch-hethitischen Raumes vertreten.[30] Dies spricht deutlich für ihre Vermittlung durch das Reich von Mitanni. Das einzige sprachliche Argument, das neben inhaltlichen Momenten[31] für eine vorgängige assyrische Rezension der *Šar tamḫāri*-Erzählung sprechen könnte, wäre die Nennung der assyrischen Ištar, doch beruht dies, wie erwähnt, auf einer strittigen Emendation.

Möglicherweise lässt sich mit S. Izre'el auch ein spezifischer Einfluss der hurritischen Sprache des mitannischen Raumes konstatieren, doch sind eine Reihe seiner angeführten Belege in ihrer Interpretation fragwürdig.[32] Am ehesten kommt hierfür noch die ergativische Konstruktion in Betracht, die das Subjekt als Agentiv-Suffix an das Verb anhängt; so vielleicht in Obv. 20: UR-SAG LUGAL-GI-*en li-id-dì-nu-šu šam-<mé?>-ru* KÙ-BABBAR „Sargon soll den Soldaten Ringe (?) aus Silber geben!"[33]

Zur Frage, ob die Tafel aus Ḫattuša importiert oder vielmehr in Ägypten selbst geschrieben wurde, sprechen die Indizien für Letzteres. Zunächst ist der Text außerordentlich schwierig zu erschließen, was zu einem erheblichen Teil auf die Fehler und Versehen des Schreibers zurückzuführen ist. Auffällig ist die relativ große Zahl von Rasuren und ausgelassenen Zeichen oder ganzen Wörtern. Der Text dürfte demnach eine Schülerarbeit darstellen. Zudem finden sich auf der freien Fläche am unteren Ende der Rückseite rote Farbflecken unklarer Bedeutung, die wahrscheinlich mit ägyptischer Tinte aufgemalt wurden – womit vielleicht die roten Farbtupfer zu vergleichen sind, mit der ägyptische Schreiber zu schulischen Zwecken auf den Tafeln von „Adapa" und „Nergal und Ereškigal" metrische Einheiten im Keilschrifttext abgeteilt haben.[34] Hinzu tritt Izre'els Beobachtung, dass der Ton der Tafel im Inneren, wie an der Bruchkante ersichtlich, dieselbe Färbung aufweist wie die Mehrheit der gelehrten Tafeln aus El-Amarna.[35]

Sofern tatsächlich eine in El-Amarna angefertigte Tafel vorliegt, sind die hethitischen Besonderheiten des Textes entweder damit zu erklären, dass der

---

[30] Vgl. J. Huehnergard, *o.c.* 276 f.

[31] Ansiedlung des Sujets in einer der altassyrischen Situation entsprechenden Szenerie mit mesopotamischen Kaufleuten in Anatolien und Nennung Purušḫandas als einheimischer Gegenspieler.

[32] Vgl. S. Izre'el, *AST*, 72.

[33] Zeile Rev. 12′, die Izre'el auch hierfür anführt, interpretiere ich anders; vgl. unten S. 444.

[34] Vgl. S. Izre'el, *AST*, 71 und pl. XXXVII/XXXVIII. Die metrischen Implikationen der roten Farbtupfer auf EA 356 (Adapa-Mythos) werden von S. Izre'el, *Adapa*, 81–106 analysiert.

[35] Vgl. S. Izre'el, *AST*, 71 der die Farbe als "of the same light gray to very pale brown as the majority of the Amarna scholarly tablets" charakterisiert.

Schüler, der die Tafel anfertigte, seinen Text von einer im hethitischen Duktus geschriebenen Rezension des *Šar tamḫāri* abschrieb.[36] Die alternative Möglichkeit ist, dass der Schreiber, in der „Ḫattuša-Schule“ in El-Amarna ausgebildet, die Tafel im Diktat oder im Memorieren des vorgängig gelesenen und auswendig gelernten Textes verschriftete, womit sich vielleicht besser die Besonderheiten der Wortstellung und auch der Verteilung des Textes auf der Tafel erklären ließen.[37]

10.1.2. Epische Gestaltung und stilistische Besonderheiten

Die Perspektive der Erzählung ist in einem allwissenden fiktiven Erzähler objektiviert, der das Geschehen nüchtern und fast durchgängig unkommentiert wiedergibt.[38] Die ersten Zeilen des Textes sind stark beschädigt, doch ist genug erhalten, um festzustellen, dass die Erzählung sofort *in medias res* geht. Allenfalls die ersten zwei Zeilen könnten vielleicht einen hymnischen Prolog[39] dargestellt haben, während die Verbform in Obv. 3 *iqabbi* bereits Erzählung darstellt. Es fehlt somit eine längere hymnische Preisrede eines fingierten Erzählers, die Ištar oder Sargon feierte.

Das Geschehen wird zum überwiegenden Teil prospektivisch in Dialogen zwischen den Hauptfiguren abgehandelt (zu diesen Sequenzen gehören auch die stereotypen Redeeinleitungen), während die wenigen erzählenden Textteile in der Regel recht knapp gehalten sind.[40] Bei 63 erhaltenen Zeilen machen die

---

[36] So vermutet Izre'el, *AST*, 10, dass der Text die Kopie einer “original Boghazköy tablet” ist.

[37] Zu der Frage vgl. noch unten S. 265. Für das Diktat oder die „freie“ Komposition des aus El-Amarna stammenden „Nergal und Ereškigal“-Mythos hat S. Izre'el, *Oral or Aural?*, 180 geltend gemacht, dass in ihm die Versgrenzen nicht mit den Zeilenenden zusammenfallen – ein Charakteristikum auch des *Šar tamḫāri*-Textes. Instruktiv für das komplexe Problem der Herkunft und Entstehung der literarischen Keilschriftquellen aus El-Amarna ist ferner die von S. Izre'el, *Adapa*, 49–54 geführte Diskussion über die von dort stammende Tafel des Adapa-Mythos (EA 356). Izre'el weist den Text der Tafel einer genuin babylonischen Tradition zu. Der Text zeigt keinerlei Verbindungen mit Ḫatti. Doch obgleich die Adapa-Tafel “absolutely no evidence of a non-Babylonian scribal tradition” aufweist (*o.c.* 51), lässt sich die Frage eines Imports, evtl. aus Syrien (vgl. *o.c.* 54), nicht verlässlich klären.

[38] Als einzige Ausnahme hiervon findet sich ein Kommentar des Erzählers zur Schilderung der prächtigen Erscheinung Sargons auf seinem Thron, und zwar in Form einer rhetorischen Frage (Rev. 15′): [*man*]*nu* <*ša*> *kīma šarri elû* „Wen gibt es, <der> erhaben ist wie der König?“ Diese Lesung des Satzes ist m. E. wahrscheinlicher als die von S. Izre'el, *AST* (1997), 70: “Whom will they elevate like the king?”, deren Bedeutung und Zusammenhang mit der Erzählung unklar bleibt.

[39] Zu diesem Stilmittel der akkadischen Epik vgl. C. Wilcke, *ZA* 67 (1977), 153–216.

[40] Diese sind: Obv. 1–4 (Ištars Auftrag [?] und Sargons Entsprechen; für eine Analyse weitgehend zerstört); 22 f. (Eintreten der empörten Kaufleute in Sargons Palast, wobei

erzählenden 14 Zeilen einen Anteil von 22,2 % aus; dabei ist (mit Ausnahme der Zeilen Obv. 1–4) keine dieser Passagen länger als drei Zeilen. Schildert eine erzählende Passage ein Geschehen, so wird dieses Geschehen mit wenigen Worten forsch vorangetrieben;[41] malt sie hingegen ein Bild oder eine Szenerie aus, so verweilt sie durchaus bei der Darstellung der nötigen Details, die den erzielten Eindruck vervollständigen sollen.[42] Epische Ausschmückungen, die die vorgestellten Situationen zu einem bunten Panorama ausformulieren und der Sprache Monumentalität und Feierlichkeit verleihen würden, fehlen damit fast gänzlich.

Ausschmückende Reichhaltigkeit, stilistisch wie auch inhaltlich, sind demgegenüber in den dialogischen Passagen der Erzählung zu finden. So werden die poetischen Mittel des Chiasmus, des Parallelismus und der Wiederholung auffällig oft verwendet.[43]

1. Chiasmen:

Obv. 12: *iqtatâ idāni* | *burkāni ītanḫā* „Es werden sich unsere Kräfte abgezehrt haben, unsere Beine werden ermüdet sein."

Obv. 24: *Pur<ša>ḫanda ša ta<da>bbubā lûmur gerrettašu* „(Die Stadt) Purušḫanda, von der ihr redet – ich will seine Routen sehen!" Chiastisch ist hier die Stellung der Stadt und die auf sie bezogenen Routen.

Rev. 8´f.: *Šarru-kēn iḫtappara ālšu* | 2 *ikû bāb rubê urtappiš* [*itt*]*adušu* „Da untergrub Sargon seine Stadt, weitete das 'Tor der Notablen' (?) um zwei *ikû*-Spannen und [wa]rf es nieder".

---

die Soldaten sie nicht aufhalten); möglicherweise 28 ff. (die ausführliche Beschreibung des beschwerlichen Weges in phantastischen Dimensionen, obgleich sich eher der Eindruck aufdrängt, dass dieser Teil zur wörtlichen Rede der vom Feldzug abratenden Soldaten oder, weniger wahrscheinlich, der Kaufleute gehört); Rev. 8´–10´ (Auftauchen Sargons, gewaltsame Einnahme Purušḫandas, Aufstellen von Sargons Thron vor dem Tor der Stadt); 13´–15´ (ausmalende Beschreibung, wie Sargon und sein Gott in reicher Pracht einander gegenüber thronen; das Platzieren des geschlagenen Nūr-Daggals vor Sargon); 27´f. (Abschluss der Erzählung: Abzug Sargons nach Hause, Angabe, dass er drei Jahre [und x Monate?] in Purušḫanda geweilt hat).

[41] Vgl. Obv. 22f.: [*i*]*ppaḫrā mārē tamkārē īrubā qereb ekalli* | *ultu īrubū* [*mārē*] *tamkārē ul imḫurū qarrādū* | *Šarru-kēn pâšu ēpuša iqabbi* [*izakkar*] *šar tamḫāri* . . . „Es versammelten sich die Kaufleute und traten in den Palast ein. Als sie eintraten, stellten sich die Kaufleute ihnen nicht entgegen. Sargon, der König der Schlacht, tat seinen Mund auf und sprach . . ."

[42] So insbesondere in Rev. 13´f.: [*īš*]*u agê takkassu ša rēšīšu gištappa uqnê ša šupālašu adu* 55 *rābiṣē* | [*ilš*]*u ūšib pānīšu ša kīma šuāšu ina kussê ḫurāṣi ašbu ašib šarru kīma ilim* „[Er hatte] eine Krone von Edelsteinen auf seinem Kopf, eine Fußbank von Lapislazuli unter sich, nebst 55 Kommissaren; sein [Gott] sitzt vor ihm, der wie er auf einem Thron aus Gold thront. Es thront der König wie ein Gott!"

[43] Vgl. S. Franke, *Könige von Akkad*, 253 f.

Rev. 20´f.: *ajjūtu mātātu Akkada išannan* | [*ajju*] *šarru ušannan kâša* „Welche Länder können Akkade gleichkommen? [Welcher] König kann dir gleichkommen?“ Beide Verse sind durch das jeweils vorangestellte Fragewort und Subjekt parallel konstruiert, während die Objekte und Prädikate chiastisch zueinander stehen.

Ähnlich Rev. 21´f.: *gērûka ul ibašši* | *nakiršunu gerru* „Einen Gegner gegen dich gibt es nicht! Ihr Feind ist das Feuer!“ Hier stehen die Subjekte und Prädikate zwar parallel, doch ergibt sich durch das Wortspiel mit den ähnlich klingenden Wörtern *gērû* „Feind“ und *gerru* „Feuer“ eine chiastische Struktur.

Im weiteren Sinn chiastisch lässt sich, sofern korrekt interpretiert, Rev. 27´ verstehen: *Šarru-kēn irdê āla unammišū* „Sargon zog zur Stadt (d. h. nach Akkade), und sie brachen auf“, oder auch: „Sargon zog los, und sie brachen aus der Stadt (d. h. aus Purušḫanda) auf“. In beiden Lesarten sind beide Prädikate räumlich auf den Akk. *āla* orientiert, den sie einschließen.

2. Parallelismen:

Obv. 8f. und 26: *ḫarrāna bēlī ša terriš alāka urḫat šupšuqat* | *alakta marṣat* „Der Weg, mein Herr, den du zu gehen wünschst, ist ein beschwerlicher Pfad, mühsam ist er zu gehen!“ Vgl. darüberhinaus den dreifachen Parallelismus ebenda: *ḫarrāna bēlī ša terriš alāka . . . ḫarrān Puršaḫanda ša terriš alāka* | *ḫarrān ša atammu . . .*

Obv. 14: *ālik urḫi muštē<še>ru ḫarrāna* „Der den Pfad geht, geraden Weges zieht“.

Obv. 16: [*š*]*a mārē tamkārē libbašunu irâ marta* | *bullul meḫê* „Der Kaufleute Inneres spuckt Galle und ist durchdrungen von Sturm.“ Hier ist zudem die poetische Form einer inversen aufgelösten Annexion zu beobachten.

Obv. 25: *ajju šadûšu* | *mīnu ḫarrānsu ajjītu kī lillikma* „Welcher ist sein Berg? Was ist sein Weg, welchen ich (*sic!*) so zu gehen habe?“ Die Lesung der Zeile ist freilich syntaktisch nicht frei von Zweifeln – sie scheint z. T. korrupt zu sein.

Rev. 4´f.: *liklaššu kibru mīlu* [*šad*]*û gapšu* | *lipuš apu qilta ḫubūta qalla kiṣṣāri* <*ša*> *ītawwulū*.

Die Schilderung der Einnahme Purušḫandas in Rev. 8´f.: *Šarru-kēn iḫtappara ālšu* 2 *ikû bāb rubê urtappiš* [*itt*]*adušu mēli dūrīšu issalitma* stellt eine ausmalende Reihung von parallelen Aussagen dar, obgleich die Stilfigur nicht stringent als syntaktischer Parallelismus im engeren Sinne gestaltet ist.

Parallelisierend ist auch die wiederholende Reihung von 7 *apsû* bzw. *bēru* in 29 ff.

3. Wiederholungen:

Obv. 8–10: *ḫarrāna bēlī ša terriš alāka . . .* wird wortgetreu wiederholt in Obv. 26 f.

Die Rede des Nūr-daggal von Rev. 4′f. wird in 17′f. fast wortwörtlich von Sargon wiederholt.

Obv. 8: [. . . . . *ka*]*liš parakkī* entspricht Obv. 15: [*ka*]*liš parakkī ša ultu ṣīt šamši ina šalāmi šamši* [. . . . .]

Eine formelhafte Wiederholung findet sich ferner in Obv. 24: *Puršaḫanda ša ta<da>bbubā* „(Die Stadt) Purušḫanda, von der ihr redet", die der ähnlichen Formel in Obv. 10 und Obv. 27: *ḫarrān ša atammu* „Der Weg, von dem ich spreche" entspricht. Formelhaft ist des weiteren das zweimal von Sargon für Nūr-daggal verwendete Epitheton *migir Enlil* (Rev. 11′ und 16′).

Die angeführten Belege zeigen, dass die Sprache des Werks von den literarischen Stilmitteln geprägt ist, die üblicherweise in akkadischer Epik anzutreffen sind. Wenn auch diese Stilmittel ihren Ursprung letztlich in mündlichen Erzähltechniken im Mesopotamien des 3. Jahrtausends gehabt haben müssen, ist es doch höchst wahrscheinlich, dass sie im 2. Jahrtausend längst über das schriftliche Medium tradiert wurden. Das *Šar tamḫāri* wird in Schriftform nach Ḫattuša gelangt sein – unbeschadet der Möglichkeit, dass das Werk auch memorierend und rezitierend mündlich aktualisiert werden konnte. In Schriftform wird das Werk auch seinen Weg nach El-Amarna genommen haben – insbesondere, wenn in Betracht gezogen wird, dass sich das *Šar tamḫāri* auch im kleinen neuassyrischen Fragment *KAV* 138 nachweisen lässt, das über seine zehn erhaltenen Zeilenreste nur geringfügig von der entsprechenden Passage im Amarna-Text abweicht. Eine verschriftete Weitergabe dieses Erzählwerks ist somit mindestens von der Mitte des zweiten Jahrtausends an sicher nachweisbar.[44] Sie reicht jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach bis in die altassyrische Zeit hinauf.[45] Ist das *Šar tamḫāri* auch in Form einer konkreten Tontafel nach El-Amarna importiert worden, scheint doch der weitere Umgang mit der Vorlage, vor allem angesichts der Syntax, relativ frei gewesen zu sein. Denkbar ist daher, wie oben S. 262 bereits angemerkt wurde, dass der Schüler, der die *Šar tamḫāri*-Tafel EA 359 anfertigte, nach Diktat schrieb oder beim Schreiben einen auswendig gelernten Text memorierte und abwandelte.

10.2. Die legendarische Gestaltung des *Šar tamḫāri*

Während sich auf sprachlicher und stilistischer Ebene eine klare Abhängigkeit von der akkadischen Epik konstatieren lässt, sind eine Reihe sprachlicher Eigentümlichkeiten sowohl auf die hethitische Schule des Schreibers als auch auf das westsemitisch geprägte dialektale Milieu El-Amarnas zurückzuführen. Darüber

[44] Zu *KAV* 138 vgl. unten S. 291 f.
[45] Vgl. dazu Abschnitt 10.4. (S. 283 ff.).

hinaus sind auf inhaltlicher und erzählerischer Ebene besondere Erscheinungen zu beobachten, die den Eindruck erwecken, ihren Ursprung oder Grund in der mündlich verbreiteten Volkssage zu haben. Sie sollen im Folgenden analysiert werden, um den spezifisch literarischen Funktionen des *Šar tamḫāri* nachzuspüren.

10.2.1. Die Darstellung der religiösen Züge und Antriebskräfte in der Erzählung

Wenn die Erzählung mit Güterbock „ganz auf das Wunderbare und Abenteuerliche des Unternehmens abgestellt" ist, so folgt daraus umgekehrt, dass es ihr kaum oder gar nicht um die Darstellung und Vermittlung mythischer oder religiöser Zusammenhänge geht. In der Tat spielen die Götter im *Šar tamḫāri* eine äußerst bescheidene Rolle – sofern die Wahrnehmung der grundsätzlichen Gestaltungsprinzipien des Textes durch das Fehlen seines langen Mittelteils von wohl mindestens 70 Zeilen[46] nicht massiv verzerrt ist. Als instruktiv erweist sich in diesem Zusammenhang der Vergleich mit der hethitischen Fassung der Erzählung. Prinzipiell ist hier Vorsicht geboten, da die hethitische Fassung in ihren besser erhaltenen Teilen fast ausschließlich Passagen des Handlungsablaufes überliefert, die im *Šar tamḫāri* weggebrochen sind, so dass es nicht möglich ist, anhand der Überschneidungen sicher zu beurteilen, wie eng beide Erzählfassungen einander entsprechen. Immerhin ist im Vergleich beider Kompositionen genug erkennbar, um die hethitische Fassung als eigenständige Gestaltung des Plots zu erweisen, wie dies schon H. G. Güterbock anmerkte.[47] Ihre Aussagen ungeprüft in den akkadischen Text zu transponieren, ist daher methodisch heikel.

In der ersten Zeile des *Šar tamḫāri* wird Ištar oder möglicherweise die assyrische (?) Ištar[48] erwähnt, von der aufgrund der hethitischen Erzählfassung vielleicht angenommen werden darf, dass sie Sargon (durch einen Traum?) dazu ermuntert, den von ihm geplanten Kriegszug gegen ein bestimmtes fernes Land zu führen.[49] Bereits in Z. 3 ist wahrscheinlich die Rede davon, dass Sargon

[46] Auf 70 Zeilen wurde der abgebrochene Teil von J. G. Westenholz, *Legends*, 103 *sub* h) geschätzt, wohl aufgrund der Tafelwölbung, die die untere Bruchkante als durch die Mitte der Tafel verlaufend erscheinen lässt.

[47] Vgl. H. G. Güterbock, *l.c.* 14: „Die hethitische Fassung ist keine wörtliche Übersetzung, sondern eine freie Nacherzählung der akkadisch überlieferten."

[48] Vgl. oben S. 260 Anm. 25.

[49] Vgl. J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 117 f. In der hethitischen Fassung hat Sargon einen ominösen Traum, durch den Ištar ihm den Sieg für gewiss erklärt – allerdings bereits *nach* der Debatte mit seinen Soldaten und direkt vor seinem Aufbruch; vgl. *KBo* 22, 6 i 6′–13′, bearbeitet bei H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 19 und 22. Dieser Punkt der Erzählung ist in der Amarna-Tafel nicht mehr erhalten. Dass hingegen bereits in der ersten Zeile des *Šar tamḫāri* von einer Botschaft der Ištar die Rede ist, ist wenig wahrscheinlich. B. Foster, *Muses* I (^{2}1996), 257 schlägt denn auch vor, das vor Ištars Namen

diesen Feldzug auszuführen plant. Ansonsten hat Ištar nirgends mehr eine aktive Rolle inne, und das Verhalten des Königs, der Händler und der Soldaten wird ganz auf der menschlichen Ebene verhandelt, wobei pragmatische Gesichtspunkte, insbesondere die Machbarkeit des langen Marschweges, die Argumente darstellen.

Es muss daher in Frage stehen, ob sich das zentrale Thema des Textes mit M. Liverani als “an opposition between divine and human advices” bestimmen lässt und Sargon auch hier, “trusting in Ishtar’s suggestion”, den Feldzug gegen den Rat seiner Soldaten durchsetzt.[50] Das Vertrauen Sargons auf Ištar, in der hethitischen Version der Erzählung sehr wohl betont,[51] wird in den erhaltenen Teilen des *Šar tamḫāri* nirgendwo ausgedrückt. Weder zu dem Zeitpunkt, da Sargon die Kaufleute über die Stadt Purušḫanda befragt,[52] noch im Moment seines Triumphes über Nūr-daggal kommt die Unterstützung, die Ištar Sargon zugesichert haben soll, zur Sprache. In seiner unterwürfigen Preisrede auf Sargon spricht Nūr-daggal von dessen Gott (*ìl-ka*), der Sargon seinen Feldzug ermöglicht hat, doch dürfte es sich hier in Hinblick auf Z. Obv. 21 (dazu sogleich) um Zababa und nicht um Ištar zu handeln.[53] Am Textende schließlich, wo noch am ehesten eine didaktische Aussage zu erwarten wäre, findet sich keine Thematisierung des von Liverani vermuteten Gegensatzes zwischen göttlichem und menschlichem Planungsvermögen, dessen Lehre in der Aufforderung läge, dem göttlichen Willen unbedingt Folge zu leisten – eine Lehre, die vor allem in der Kuta-Legende sehr deutlich vermittelt wird.

---

erscheinende [MAŠKI]M als Fehler für MAŠKIM-GI$_4$ zu interpretieren und ergänzt damit ein Epitheton Sargons: “emissary of Ištar”.

[50] Vgl. M. Liverani, *Akkad*, 54.

[51] Vgl. *KBo* 22, 6 i 11′–13′ (H. G. Güterbock, *MDOG* 101 [1969], 19; E. Riecken, *StBoT* 45 [2001], 578): $^{\text{lú.meš}}$UR-SAG-*aš iš-ta-ma-aš-tén-mu* ^{d}IŠTAR-*i*[*š-m*]*u ku-e ud-da-a-ar te-e-et ta-aš-ma-ša-at* [*te*]-˹*e*˺-*mi ut-ne-e ku-e-da-ni pa-a-i-mi* [*t*]*a-az tar-aḫ-mi* „Ihr Krieger, hört mich an! Die Worte, die Ištar mir gesagt hat, werde ich euch sagen: Das Land, in das ich ziehen werde, werde ich besiegen!“

[52] Z. Obv. 24f.; lies ^{uru}*Pur-*<*ša*>*-ḫa-an-da ša* ˹*tá*!˺-<*da*>*-bu-*˹*ba*˺ ˹*lu*˺*-mu-ur ge*$_5$*-re-et-ta-šu* „Purušḫanda, von dem ihr redet – ich will seine Wege sehen!“ Zu ˹*tá*!˺-<*da*>*-bu-ba* vgl. aber die Kollation von S. Izre’el, *AST*, pl. XXXVI (Izre’el liest *du*?*-bu-*˹*ba*?˺ “the mentioned Pur<ša>ḫanda”, vgl. *o.c.* 67 und 69). *ge*$_5$*-re-et-ta-šu* ist ein korrupter Status constructus Akk. Sg. für den Pl. *gerrētīšu*.

[53] Vgl. Z. Rev. 19′f. Die Interpretation dieser Zeilen ist äußerst schwierig – praktisch alle Bearbeiter übersetzen hier jeweils völlig verschieden (vgl. dazu den Kommentar S. 446). Am Anfang von 20′ hat J. G. Westenholz, *Legends*, 127 unten plausibel mit [^{d}*Za-ba*$_4$*-b*]*a*$_4$ ergänzt, doch ist dies nicht ganz sicher. Die Spuren des abgebrochenen Zeichens passen leidlich, doch das folgende *li-li* kann nur durch Konjektur verständlich werden (Westenholz liest <*a*>*-li-li* “hero”). Auf U-DAR passen die Spuren allerdings auch nicht. S. Izre’el, *AST*, 68 sieht von einer Ergänzung ab.

Die Schlusspassage der Erzählung (Rev. 24′ff.) verdient besondere Beachtung, da sich die hethitische und akkadische Erzählfassung hier sehr deutlich voneinander unterscheiden. In der akkadischen Fassung spricht vermutlich Sargon (oder einer seiner Soldaten) von allerlei fruchttragenden Bäumen – Güterbocks „Süßigkeiten“ – , die, wenn ich recht verstehe, im Lande Purušḫanda gedeihen sollen, solange sich Sargon mit seinem Heer vor Ort aufhält. Schließlich heißt es lapidar (Rev. 26′–28′):

> *lū buzzu’ ālu lutrâ ṭābī ina alāk* [*urḫi*] *ašābi mīnu Šarru-kēn irdê āla unammišū šalaš šanāti* [*ḫamšat urḫī* (?) *i*]*ttašab*
>
> Ausgepresst sei die Stadt, wegführen will ich (ihre) Güter! Warum sich weiter aufhalten auf dem [Feld]zug?“ Sargon zog zur Stadt (d. h. nach Akkade), und sie brachen auf. Drei Jahre [und fünf Monate (?)] hatte er sich (in Purušḫanda) aufgehalten.[54]

Kein Lobpreis auf Ištar findet hier statt, auch kein Hinweis darauf, dass das Handeln nach dem Willen der Götter zum Erfolg führt. In der hethitischen Version folgt dagegen auf die Angabe, dass Sargon drei Jahre und fünf Monate in Purušḫanda weilte und dann nach Akkade zurückkehrte, ein langer Passus, in dem die Soldaten Sargons fordern, aus den verschiedenen Bäumen aus Nūr-daḫḫis Palasthof Waffen für Ištar von Akkade, Tische für das Bankett der Soldaten und Mauerbrecher für das Schleifen von Purušḫandas Wehrmauern zu fertigen. Außerdem solle ein Bildnis Ištars (nicht ganz sicher) und des Königs aufgestellt werden, vor dem Nūr-daḫḫi ehrfürchtig stehen soll. Sargon stimmt zu und führt alles wie gefordert aus – wobei die Ausführung mit genau demselben Wortlaut episch wiederholt wird. Andererseits fehlen zuvor die exotischen Bäume und Früchte des Landes, stattdessen ist dort vom „goldenen Sitz des Königtums“ und den „goldenen Sitze der Herren“ die Rede.[55]

---

[54] Anmerkungen: 1. *ṭābī* verstehe ich als pluralisches Akk.-Obj., wofür in gutem Babylonisch *ṭābāṭi* zu erwarten wäre. 2. Dass *mīnu* „was?“ auch für „warum?“ verwendet werden kann, stellt keine Schwierigkeit dar (vgl. das Etana-Epos Tf. III Obv. 10: *mīnâ tallika qibiam attā* „Was (d. h. warum) kamst du her zu mir, sprich!“ (vgl. Vf., *Das Etana-Epos*, 192f.). Fragepronomina werden ihrem Satz zwar zuallermeist vorangestellt, doch finden sich in der Dichtung auch Belege für Nachstellung (vgl. *GAG* § 127b und § 153b). 3. *ir-de*$_4$*-e* lese ich als eine Form von *redû* „einherziehen, führen“ mit *āla* als „Richtungsakk.“ bzw. Akk. des Ortes in allativischer Bedeutung. Da diese Funktion des Akk. nur selten aB belegt ist, wäre vielleicht zu <*ana*> *āli* zu konjizieren oder doch, wie gewöhnlich, das Verb als *irtê* „er regierte (die Stadt)“ aufzufassen. 4. Die Wiedergabe der Zahlkonstruktionen ist hier selbstverständlich nur hypothetisch nach den allgemeinen Beobachtungen des *GAG* § 139f und h vorgenommen.

[55] Vgl. *Šar tamḫāri* Z. Rev. 24′–26′ und dagegen *KBo* 22, 6 iv 2–7; H. G. Güterbock, *l.c.* 21 und 23.

Die Annahme Güterbocks, dass der Schreiber der Amarna-Tafel das Wort *qati* „vollständig“ fälschlich unter seine Arbeit setzte und in Hinblick auf den Fortgang der hethitischen Fassung noch eine zweite Tafel anzunehmen sei,[56] ist angesichts dieser Divergenzen keineswegs plausibel, im Gegenteil. Die Amarna-Tafel ist von großer kompositorischer Geschlossenheit[57] und beendet ihre Erzählung an einem logischen Schlusspunkt der Erzählung: Nach der Regelung der Verhältnisse zieht Sargon ab, und der nüchterne, ja fast buchhalterisch anmutende Nachtrag über die Dauer seines Aufenthaltes wirkt wie der Abschluss einer Urkunde, die ihren Umfang vollständig quantifiziert. Man könnte ihn hierin als typisch mesopotamisch ansehen. Da hingegen auch die hethitische Fassung davon spricht, dass Sargon nach drei Jahren und fünf Monaten nach Akkade *abzog*,[58] wirkt die anschließende Erzählung des Baumfrevels, der sich im Palast Nūr-daḫḫis abspielt, wie nachträglich mit dem Rest verbunden.

Gleichviel, ob die hethitische Schlusspassage ein Annex zur früheren Überlieferung ist oder später durch den Schreiber der Amarna-Tafel weggekürzt wurde – sie ist in jedem Fall ein Indiz dafür, dass die hethitische Fassung der *Šar tamḫāri*-Erzählung viel stärker mit ihren religiösen Implikationen beschäftigt ist als die akkadische aus El-Amarna.

Wie mit Ištar, so verhält es sich auch mit den anderen Gottheiten. Zababa, der bereits in der altbabylonischen Tradition einer der mit Narām-Sîn in den Krieg ziehenden Götter ist,[59] wird einmal in etwas unklarem Zusammenhang mit der Stadt Akkade erwähnt.[60] Er wird dort als *ìl-ka* „dein Gott“ tituliert. Das Suffix

---

[56] Vgl. H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 25.

[57] Darauf hat insbesondere H. L. J. Vanstiphout, *CRRA* 34 (1987), 574 f. hingewiesen. Er plädierte denn auch *l.c.* 580 dafür, die Vollständigkeit des Werks auf der Amarna-Tafel als gewiss anzusehen.

[58] *KBo* 22, 6 iv 10′: [LUGAL]-*gi-na-aš* EGIR-*pa* ^{uru}*A*-[*kà-d*]*è* *i-ia-an-né-eš*. Das Verb steht im Prät. des durativen Stamms *ijannāi*- „dauernd gehen, marschieren“. Güterbock übersetzte die Form dennoch, mit dem Zusammenhang harmonisierend, ingressiv: „Šarrukinaš machte sich auf (den Weg) zurück nach Akkade“.

[59] Vgl. „Narām-Sîn und der Herr von Apišal“, Z. ii 5′. Zababa erscheint auch in der Liste der fünf Gottheiten, die im fiktiven Brief Sargons von Akkade *UET* 7 73 die anvisierte Eroberung Purušḫandas sanktionieren; vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 150, Z. 12.

[60] Z. Obv. 21: [*al-ka*]-*ni* (?) *ni-il-la-ak in-né-pu-ša da-aṣ-ṣa-ti i-na ša né-ḫu-ma ìl-ka* ^{d}*Za-ba*$_4$*-ba*$_4$ (Der Obmann der Kaufleute spricht zu seinen Leuten): „[Kommt!] Lasst uns gehen und (gegen den König) Druck ausüben, (dort) wo sein (sic!) Gott Zababa ruht!“ *in-ni-pu-ša* lese ich hier als Krasisschreibung für den Kohortativ *i nīpuša*, obgleich das ganz unsicher bleiben muss. Es ist auf der anderen Seite im Kontext der Zeile wenig einsichtig, warum hier passivisch mit einem N-Stamm konstruiert worden sein sollte (so z. B. S. Izre’el, *AST*, 69: “treacheries will be made”). Die Emendation von S. Franke, *Könige von Akkad*, 186f. zu *i-na ta*!-*ni-ti*!-*ma ilīka Zababa* „zum Ruhme deines Gottes Zababa” erscheint mir kontextuell ebensowenig wahrscheinlich.

bezieht sich ohne Zweifel auf Sargon, nur scheint es falsch für *-šu* gewählt zu sein, da der Kaufmann dort zu seinen Leuten und nicht zu Sargon selbst spricht (dies erst in Z. Obv. 26 ff.). In seiner schon erwähnten unterwürfigen Rede an Sargon hebt Nūr-Daggal zwar die Unterstützung hervor, die Zababa seinem König angedeihen ließ, doch entspricht dies der altorientalischen Weltsicht, die Nūr-daggal mit Sargon teilt und in den Taten des Königs dessen göttliche Auserwähltheit und glückliche Führung erkennt. Bereits im Anschluss preist Nūr-daggal die kriegerische Gewalt des siegreichen Königs, der keinen ebenbürtigen Gegner hat, wie das Feuer versengt und seine Gegner in Angst und Schrecken versetzt.[61] Für die Darstellung von Sargons Taten selbst ist Zababa völlig bedeutungslos. Ansonsten erscheint Zababa noch einmal als Götterstatue vor Sargon thronend, doch bleibt er auch dort passiv und dient lediglich der Hervorhebung von Sargons gottgleicher Erscheinung.[62]

Schließlich nimmt auch Enlil, der zweimal in Sargons spöttischer Bezeichnung Nūr-daggals als *migir Enlil* „Günstling Enlils" erscheint,[63] keine aktive Rolle ein, soweit dies erkennbar ist. In der hethitischen Version erscheint der Gott Enlil dem Nūr-daḫḫi im Traum, informiert ihn über Sargons Herannahen und verspricht ihm trügerischerweise seinen Sieg.[64] Diese Szene mag auch im *Šar tamḫāri* vorhanden gewesen sein; sie ereignet sich in der hethitischen Fassung nach Sargons Auszug aus Akkade, der im *Šar tamḫāri* abgebrochen ist. Immerhin fragt sich, woher Nūr-daggal, wenn er sich in seiner Rede vor seinen Soldaten vor Sargon in Sicherheit wiegt, Kenntnis von dessen Herannahen haben kann.[65] So ist eine engere Abhängigkeit beider Erzählungen in diesem Punkt wahrscheinlich – sie ist jedoch nicht zwingend, was im nächsten Abschnitt noch ausgeführt wird.

Ob Enlil Nūr-daggal nun seinen Sieg versprochen hat oder nicht – von entscheidender Bedeutung ist etwas Anderes: Nūr-daggal nimmt in seiner selbstsicheren Rede keinerlei Bezug (mehr) auf Enlil. Und statt auf seine eigene militärische Überlegenheit und seine fürchterlichen Waffen zu vertrauen, die Enlil dem Nūr-daḫḫi der hethitischen Fassung im Traum zusichert,[66] führt Nūr-daggal

---

[61] Vgl. Rev. 20′–22′.

[62] Vgl. Rev. 14′, wo am Zeilenanfang mit S. Izre'el, *AST*, 68 gewiss [*ìl-š*]*u* zu ergänzen ist, womit jedoch Zababa gemeint sein dürfte. Die Zeile ist oben S. 263 Anm. 42 vollständig zitiert.

[63] Z. Rev. 11′ und 16′: *me-gi*$_5$*-ir* ^{d}*En-líl*.

[64] Vgl. *KBo* 22, 6 i 21′ff.; H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 19 und 22.

[65] Vgl. Rev. 4′: *adīn*[*i Šarru-k*]*ēn lā illak*[*ann*]*i* „Bisher ist Sargon nicht zu uns gelangt!"

[66] In der Übersetzung von H. G. Güterbock, *l.c.* 22: „Šarrukinaš, der heldenhafte König, kommt gegen dich zum Kampfe, (aber) dir sind Waffen von den Göttern gegeben! Es gibt niemanden dir ebenbürtigen! Deine Waffen gleichen einem großen Wind, einer schrecklichen Flut, einem [. . .   . . .]".

seine Sicherheit auf die Unüberwindlichkeit der dicht zugewucherten Landschaft zurück, die Sargon zu durchqueren hat. Die unmittelbare Bezugnahme auf das konkret vorhandene Hindernis, das nicht ferner durch göttliche Fügung motiviert wird, entspricht einer naiven Anschaulichkeit des Dargestellten, die besonders für die volkstümliche, mündlich kursierende und breite Bevölkerungsschichten ansprechende Erzählung als typisch anzusehen ist. Auch das weitere Geschehen, das Versagen der Schutzwälle Nūr-daggals und die Einnahme Purušḫandas, wird nicht religiös motiviert, um etwa Ištars oder Zababas Macht gegenüber Enlil hervorzukehren. Vielmehr ist der Erzählung daran gelegen, Sargons kühne Tat – der Marsch durch unwirtliche Gebiete bis an einen sagenhaft fernen Ort – als menschliche, heldische Tat zum Ausdruck zu bringen.

Neben dem Traum Nūr-daḫḫis, der symbolischen Aneignung der heiligen Bäume im Palast des Feindes und der Schleifung der Mauern Purušḫandas zu Ehren der Ištar lässt sich als Zeichen der besonderen Beschäftigung mit der göttlichen Fügung des Geschehens auch die Szene von der Überquerung des heiligen Aranzaḫ-Flusses anführen. Sargon opfert dem Fluss einen Stier und sieben Schafe; der Furt bzw. der Brücke (?) opfert er zwei Widder.[67] Dass diese Szene in den literaten Kreisen von Ḫattuša besondere Aufmerksamkeit auf sich zog oder gar erst von ihnen kreiert wurde, erstaunt nicht, belegen doch die zahllosen hethitischen Ritualtexte, welch großen Wert die schreibende Zunft Ḫattušas auf rituelle Vorgänge legte. In El-Amarna jedoch, fern der babylonischen und hethitischen Kultur und ihrer mythisch-religiösen Überlieferungen, schien dieses spezifisch religiöse Element der überlieferten Erzählung wenig interessiert zu haben. Stattdessen wurde im *Šar tamḫāri* durch die säkulare Sublimation ihres Plots das Legendenhafte hervorgekehrt und die literarische Wirkung damit fundamental verändert.

10.2.2. Die sublime Gestalt der *Šar tamḫāri*-Legende

Der Begriff der Sublimation entstammt der Darstellung des Erzählstils des europäischen Volksmärchens durch M. Lüthi.[68] Wenn ich ihn hier aufgreife, so nicht, um dem *Šar tamḫāri* eine substantielle Identität als Volksmärchen zu bescheinigen. Der Begriff des Volksmärchens lässt sich als Gattungsnamen nach meinem Dafürhalten außerhalb seiner Ausprägung als ungeglaubte, evasiv der Unterhaltung dienende Erzählung kaum sinnvoll verwenden. Das von Lüthi entwickelte begriffliche Inventar kann vielmehr auch der Beschreibung von Elementen anderer Gattungen der Volkserzählung dienen, um Spezifika aller volksmündlicher Erzählung, die durch die naive Dispositionen ihres Publikums bedingt sind, aufzuzeigen. In diesem Sinne wäre ein literarischer Einfluss volksmündlicher Erzählformen auf das *Šar tamḫāri* sehr wohl denkbar.

[67] Vgl. *KBo* 22, 6 i 16′–18′; H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 19 und 22.

[68] M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen* (1947), zitiert nach der 10. Aufl. (1997).

Mit der Sublimation bezeichnete Lüthi die Verflüchtigung der ursprünglichen Erlebnisgehalte, die sämtliche Erzählmotive im Märchen erfasst. Ursprünglich magische und mythische Motive, die Ausdruck numinosen Erlebens im Kult gewesen sein mochten, werden zum bloßen Formelement im Bau eines präzise und klar gefügten epischen Glasperlenspiels. Die Verflüchtigung der Erlebnisgehalte bezieht sich im Märchen nicht allein auf das Numinose; auch erotische oder gewalttätige Vorgänge, selbst Sitten, Gebräuche und alle alltäglichen Erfahrungen sind von ihr betroffen.

> Diese Entleerung aller Motive im Märchen bedeutet Verlust und Gewinn zugleich. Verloren gehen Konkretheit und Realität, Erlebnis- und Beziehungstiefe, Nuancierung und Inhaltsschwere. Gewonnen aber werden Formbestimmtheit und Formhelligkeit. Die Entleerung ist zugleich Sublimierung. Alle Elemente werden rein, leicht, durchscheinend und fügen sich zu einem mühelosen Zusammenspiel, in dem alle wichtigen Motive menschlicher Existenz erklingen. (M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 69).

Man hat Lüthis Sublimationsbegriff vorgehalten, dass der Märchenstil des Erzählens vermutlich archaischer ist als der spätere, mit Erlebnisgehalten ausgeschmückte Mythos oder das Epos – er entspreche phylogenetisch einer „kindersinnigen Welterfahrung" und sei demgemäß nicht eine „Endform",[69] sondern die Urform des Erzählens.[70] Damit einher geht die von A. Jolles vorgenommene Bestimmung der im Märchen entfalteten Weltsicht als „naiv". In der Tat scheint die im Märchen klar hervorgetriebene Form einem grundlegenden Bedürfnis seines Publikums zu entsprechen, das angesichts der weltweiten Verbreitung des von Lüthi beschriebenen Erzählstils anthropologische Grundstrukturen des Erlebens und Begreifens vorauszusetzen scheint. So hat auch Lüthi selbst die Entstehung des Märchens in zeitlich sehr frühen Kulturen durchaus für wahrscheinlich gehalten und aus der Beliebtheit des Märchens bei Kindern ab dem vierten Lebensjahr gefolgert, dass, „dem phylogenetischen Grundsatz gemäß, das Märchen offenbar einer früheren Stufe der Menschheitsentwicklung entspricht".[71]

Für die Diskussion hier bleibt festzuhalten, dass die Sublimation über das eigentliche Märchen hinaus als ein Signum der volkstümlichen Erzählung gelten kann und wesentlich zum „mühelosen Zusammenspiel" der „licht" und „rein" werdenden Elemente beiträgt – die Erzählung wird durch sie überschaubar und leicht zu erfassen.

Die Sublimation betrifft das *Šar tamḫāri* denn auch in einem sehr spezifischen Sinne. So ist in ihm die göttliche Motivierung des Geschehens ja keineswegs vollständig verflüchtigt – ihr wird nur kein besonderes thematisches Gewicht zugemessen, das die Erzählung zum didaktischen Lehrstück machen

[69] M. Lüthi, *o.c.* 89.
[70] Vgl. E. Brunner-Traut, *EM* 1 (1977), 180.
[71] M. Lüthi, *o.c.* 91.

würde. So ließe sich auch von einer Säkularisierung der Motive sprechen. Die geringe Bedeutung der göttlichen Rollen ist korreliert mit einer naiv-anschaulichen Darstellung der Welt und ihres Geschehens, die in erster Linie das Geschick der menschlichen Handlungsträger in den Blick nimmt. Bleibt dieses Geschick gemäß der altorientalischen Weltsicht auch hier im letzten Grunde göttlich motiviert, dreht sich die Erzählung jedoch nicht, wie etwa in der Kuta-Legende, eigens um diese Motivierung, sondern wird vielmehr das unmittelbare Handeln der Figuren thematisiert. Man könnte sagen: Die göttliche Motivation weitet sich zum kategorialen Rahmen der Erzählung, innerhalb dessen das eigenverantwortliche Handeln der Figuren entfaltet wird. Damit wird das Gelingen von Sargons unerhörtem Vorhaben zur Staunen und Bewunderung abverlangenden Heldentat. Sargons Handeln erscheint nicht als von Ištar vorgezeichnetes, unabänderlich sich vollziehendes Programm, sondern wird zum Ausdruck seiner eigenen, übermenschlichen Fähigkeiten.

10.2.3. Isolation und universale Allverbundenheit

Als prägnanteste Szene im *Šar tamḫāri* kann sicherlich Sargons plötzliches Auftauchen vor den Toren Purušḫandas gelten. Sie steht in scharfem Kontrast zur vorgängigen Rede Nūr-daggals, der sich vor Sargon sicher wähnt, abgeschirmt durch die scheinbar unüberwindlichen Hindernisse des Flussufers (*kibru*), des Hochwassers (*mīlu*),[72] des mächtigen Gebirges (*šadû gapšu*) und des dicht verwucherten Waldes.[73] Das Gefühl völliger Sicherheit wird von den Soldaten betont, indem sie Nūr-daggal beipflichtend antworten (Z. Rev. 6′f.):

> *ajjūti šarrānu arkūtu* [*u*] *pānūti ajju šarru ša illakamma īmura mātātīni*
>
> „Welche Könige, spätere wie frühere, welchen König (überhaupt) gab es, der je kam und unsere Länder sah?“

Hieran schließt sich das plötzliche Auftauchen des sargonischen Heeres an, das in nahezu grandioser Überspitzung vor dem Leser entfaltet wird (Rev. 7′–9′):

---

[72] Übersetzung nicht ganz sicher; lies mit S. Izre’el, *AST*, 70 evtl. auch *mēlû* „Anhöhe(n)“. Das Nacheinander von Ufer und Hochwasser entspricht der Etappenabfolge einer Flussüberquerung, was für die erste Lösung sprechen könnte. Im Anschluss folgt mit dem *šadû gapšu* dann das Taurus-Gebirge.

[73] Vgl. Z. Rev. 5′: *lipuš apu qilta ḫubūta qalla kiṣṣāri* <*ša*> *itawwulū* „Das Schilfdickicht soll einen Wald, Unterholz (?) und Gebüsch (?) formen, <die> völlig ineinander verwuchert sind!“ Das letzte Wort interpretiere ich mit J. G. Westenholz, *Legends*, 122 als Stativ 3. Pl. Gtn von *e’ēlu* „binden“. Die Emendation von S. Franke, *Könige von Akkad*, 188 zu *i-ša*!-*pi-lu-ú* ist unwahrscheinlich, da der Text die Silbe /*pi*/ mit dem Zeichen BI schreibt, vgl. Rev. 8′ (*úr-tap-pí-iš*) und Rev. 18′ (*li-ša-pí-šu*).

Nūr-daggal amāta [i]štu pâšu ul uqattâ Šarru-kēn iḫtappara ālšu 2 ikû bāb rubê urtappiš [itt]adušu mēli dūrīšu issalitma imḫaṣ kala ša karāna šubbû eṭlūtušu

Nūr-daggal hatte das Wort aus seinem Munde noch nicht beendet, da untergrub Sargon schon seine Stadt, weitete das ‚Tor der Notablen' (?) um zwei *ikû*-Spannen und [wa]rf es nieder. Ihre Mauerkrone durchbrach er und schlug alle seiner weintrunkenen Männer.

Wie ein Blitz fährt Sargon in die Stadt hinein, unterminiert und durchbricht mühelos ihre Wehrmauer und trägt augenblicklich den militärischen Erfolg davon. Die Plötzlichkeit des Geschehens wird durch den noch nicht geschlossenen Mund Nūr-daggals eindeutig, ergibt sich also nicht etwa aus dem sparsamen epischen Stil, mit der die Erzählung ansonsten gestaltet ist. Ganz im Gegenteil wird konträr zu diesem Stil gerade dieser fulminante Augenblick in auffälliger Wahrnehmungsdichte präsentiert. Dass Sargon die Wehrmauer zunächst untergräbt, ihr Tor um immerhin 120 Meter aufbricht, es niederwirft und die Mauerkrone durchschneidet – all das ist dem Erzähler wichtig genug, um es wiederzugeben, und ergibt im Verein mit den betonenden, vom gewöhnlichen Erzähl-Präteritum abweichenden Perfektformen (*iḫtappara*, *urtappiš*, *ittadušu* und *issalitma*) eine besondere Dynamik der Darstellungsweise.

Das dramatische Auf-die-Spitze-Treiben des epischen Geschehens in einem einzigen Augenblick lässt einen Kontrast und Prägnanz liebenden Erzählstil erkennen, der aus der Volkserzählung wohlvertraut ist. Das präzise Zusammentreffen von Nūr-daggals kaum beendeter hybrider Rede und Sargons Eintreffen vor den Mauern Purušḫandas entspricht trefflich der „universalen Allverbundenheit", die Max Lüthi an den Figuren und Begebenheiten des Märchens beobachtet hat und die das Geschehen, das die Figuren ergreift und führt, unsichtbar miteinander koordiniert. Lüthi schrieb dazu:

Man hat es Zufall genannt, daß im Zwölfbrüdermärchen die Heldin gerade erst in dem Augenblick zum Tode verurteilt und zum Scheiterhaufen geführt wird, als die drei- oder siebenjährige Frist der Verwünschung für ihre Brüder eben abgelaufen ist, so daß diese zur Rettung herbeieilen und die Schwester noch unversehrt aus dem Feuer reißen können. Dieses genaue Aufeinanderpassen der Situationen ist aber nichts anderes als eine Konsequenz des abstrakten Märchenstils. Die beiden äußerlich völlig isolierten Vorgänge: das Vertrauen des königlichen Gemahls geht endlich verloren – die Zeit der Verwünschungen ist endlich abgelaufen – sind auf unsichtbare Weise koordiniert. Ihr Zusammenfall ist nicht Zufall, sondern Präzision. [. . .] Wir empfinden ihn nicht als „eingerichtet" und nicht als „Zufall"; denn er entspricht vollkommen dem Stil, den das ganze Märchen durchdringt. Er wird möglich durch das, was im Märchen auch alles andere beherrscht: durch die Isolation und universale Beziehungsfähigkeit. (*Das europäische Volksmärchen*, 51 f.)

Elemente des „abstrakten Märchenstils“, den Lüthi beschreibt, sind zweifellos universale Mittel der Volkserzählung und nicht nur auf das eigentliche Märchen im engeren Sinn oder auf Europa beschränkt. Zum Teil spiegeln sie sich auch in den epischen Erzählwerken des alten Orients. Ihr Vorhandensein allein sagt noch wenig über die Funktionen der jeweiligen Literaturwerke aus. Erst der Zusammenhang aller Beobachtungen zur Gestaltung des Textes können ein zuverlässiges Bild der intendierten literarischen Wirkung vermitteln.

Für die universale Allverbundenheit der Figuren und Begebenheiten lassen sich noch weitere Züge anführen. So hält Sargon nach seinem Sieg dem unterworfenen Nūr-daggal dessen hochmütige Rede in fast exakt demselben Wortlaut vor,[74] ohne dass der Erzähler eine Erklärung darüber für nötig erachtete, wie Sargon von dem Wortlaut dieser Rede oder der Rede überhaupt wissen kann. Sargons Wissen ist unvermittelt, und im Gefüge des epischen Schauspiels stellt sich die Frage danach auch nicht zwingend ein. Der Erklärungsspielraum bleibt gleichwohl offen: Vielleicht hat sich Sargon Nūr-daggals Rede berichten lassen? Der Text schweigt darüber als unwesentliches Detail hinweg.

Ähnlich mag es sich vielleicht mit Nūr-daggals hybrider Rede selbst verhalten. Gesetzt, dass Nūr-daggals Kenntnis von Sargon nicht, wie weiter oben angenommen wurde, durch einen Traum von Enlil vermittelt worden ist – würde dies das Verständnis der Erzählung wesentlich verändern? Kaum, denn fehlte die Erklärung, warum Nūr-daggal über Sargon Bescheid weiß, würde dieser Umstand problemlos dem abstrakten Stil der Volkserzählung zugeschrieben werden können und ein weiteres Beispiel für die universale Allverbundenheit darstellen, die vom Rezipienten kaum hinterfragt worden sein dürfte. Gleichwohl bliebe auch hier dem Zuhörer oder Leser ein imaginativer Spielraum: Wäre es z. B. nicht ganz natürlich anzunehmen, dass Nūr-daggal von dem überragendsten aller Könige, dem großen Sargon, schon einmal gehört hat, zumal sein Kontakt mit den Kaufleuten, die auf Sargon geschworen haben, in der Erzählhandlung vorausgesetzt wird?

10.2.4. Die ironische Distanz des Geschehens

An der Schilderung der Eroberung Purušḫandas springt neben seiner episch präzisen Fügung ein meines Erachtens sehr wesentlicher Zug ins Auge: seine Komik. Schon der noch nicht geschlossene Mund Nūr-daggals, dem gerade eine Rede völliger Selbstsicherheit entfahren ist, vermochte gewiss schon damals im Kontrast zum plötzlich hereinbrechenden Fiasko komisches Vergnügen auszulösen.[75] Und dass von den Soldaten auf Purušḫandas Wehrmauer ausgesagt wird,

---

[74] Vgl. Rev. 16′–18′.

[75] Der Fall liegt völlig anders in der sumerischen Erzählung „Gilgameš und Akka“, dessen Szene von der Niederwerfung Akkas H. L. J. Vanstiphout mit der Niederwerfung

sie seien alle „mit Wein gesättigt“ (*karāna šubbû*), kann kaum anders aufgefasst werden, als dass hier die sorglose Hybris Nūr-daggals und seiner Männer im Augenblick der völligen Überrumpelung ironisch aufs Köstlichste pointiert wird. Die ironische Diskrepanz entlarvt zunächst die Unfähigkeit der Soldaten Purušḫandas, die bis zu diesem Augenblick ein friedliches und sattes Leben wie in einem sagenhaften Schlaraffenland geführt haben, gegenüber der Tüchtigkeit des disziplinierten Angreifers. Die Ironie wird in gewisser Hinsicht aber auch auf den Angreifer selbst zurückgespiegelt, dem die Eroberung einer von betrunkenen Soldaten bewachten Stadt kaum als kriegerische Heldentat ausgelegt werden kann.[76] Das heroische Paradigma ist hier offenbar ein anderes als das eines seine Feinde niederwalzenden Kriegers, als den sich sonst die mesopotamischen und insbesondere die assyrischen Könige so gern darstellen ließen. Das Heldenhafte Sargons liegt vielmehr in seiner Kühnheit, den langen und beschwerlichen Weg tatsächlich bewältigt zu haben, um so den Überraschungseffekt des unerwarteten Angriffs ausnutzen zu können. Die wahrhaft militärische Leistung ist hier im Grunde genommen die List, das Unerwartete in die Tat umzusetzen. List und Überraschungseffekt sind aber die bevorzugten Mittel des Erfolgs in der Volkserzählung – sie sind Teil dessen, was B. Alster im Zusammenhang der Diskussion der Lugalbanda-Epen in Hinblick auf ihre folkloristischen Elemente als “folktale ideology” bezeichnete.[77]

Nicht der würdevolle Ernst einer geschichtlichen Überlieferung verschafft sich hier Ausdruck, sondern die Heiterkeit und Leichtigkeit eines epischen Schauspiels, das mit Spannung die Augen des Betrachters an das weitere Tun der Protagonisten heftet. Das Geschehen wird gemäß der „naiven Moral“ der Volkserzählung[78] einer spielerisch-ironischen Deutung unterzogen, die zuallererst exemplarisch auf das menschliche Verhalten gerichtet bleibt und nebenher

---

Nūr-daggals im *Šar tamḫāri* in Beziehung gesetzt hat (vgl. *CRRA* 34 [1987], 581). In „Gilgameš und Akka“ ist im Vorfeld der Niederlage nirgends vom Hochmut Akkas oder seiner Soldaten die Rede, und das bloße Auftauchen der glanzvollen und furchteinflößenden Erscheinung Gilgamešs auf der Stadtmauer bewirkt nicht etwa einen Effekt auf Akkas Heer, etwa die sofortige Aufgabe, sondern vielmehr auf die Krieger Kulabas, die augenblicklich von heroischem Kampfesmut inspiriert werden, dem kein feindlicher Widerstand mehr gewachsen ist. Ironische Züge fehlen in der Erzählung; alles dient der Hervorhebung von Gilgamešs unvergleichlichem Heldentum, das hier auch anders als im *Šar tamḫāri* explizit mit Kampfesmut in der blutigen Feldschlacht verbunden ist.

[76] Vgl. S. Franke, *Könige von Akkad*, 256: „In der Art der Eroberung Burušḫandas durch Sargon könnte man Ironie sehen, die sich aber gegen Sargon richtet, da ihm die schnelle Eroberung der Stadt durch die selbstverschuldete Kampfunfähigkeit der Soldaten Burušḫandas ermöglicht wird“.

[77] Vgl. B. Alster, *Oral or Aural?*, 23–69; ferner *Fs. Moran* (1990), 59–72, besonders 65 ff.

[78] Vgl. A. Jolles, *Einfache Formen*, 240. Der Begriff ist dort auf die Gattung des Märchens angewendet.

deutlich auf unterhaltsame Effekte zielt. So stellt die Eroberungsszene ein klares Exempel für die naive Auffassung dar, nach der „Hochmut vor dem Fall" komme.

Über den Wahrheitsgehalt der Erzählung, die Frage also, ob das dargestellte Geschehen als geglaubte geschichtliche Überlieferung aufgefasst wurde, ist damit gleichwohl kein Urteil gefällt. Die Gewissheit über Sargons historische Realität bürgte für die grundsätzliche Glaubwürdigkeit der Legende. Er bleibt fraglos das Paradigma des idealen Königs, wie die Bewunderung, die der Text seinem Handeln gegenüber fordert, hinlänglich beweist. Instruktiv für die ironische Funktion sind die Anmerkungen von H. R. Jauß über die Ironie in der höfischen Literatur des Hochmittelalters.

> Das Vergnügen [. . .] ist das Wiedererkennen idealer Normen des Heldentums in einer komischen Folie; es entspringt nicht so sehr einer Infragestellung ihrer Geltung als einer zeitweiligen Entlastung aus ihrer Autorität. Der Leser, dank der ironischen Präsentation aus seiner admirativen Identifikation entbunden, kann über das Verhalten des Helden im Ausnahmezustand lachen, das ihm unter dem Vorzeichen des epischen Ernstes Ehrfurcht abnötigte. (*Ästhet. Erfahrung und literar. Hermeneutik* [1982], 284)

Im *Šar tamḫāri* ist die admirative Identifikation nicht entbunden, wie Jauß in seiner Bestimmung voraussetzt; gelacht wird hier auch nicht über den Helden selbst als vielmehr auf Kosten der unheldischen, der Norm gerade nicht entsprechenden Verteidiger. Gleichwohl wird in der ironischen Distanzierung des Geschehens der bewundernden Disposition des Lesers der feierliche Ernst genommen und dem Rezipienten die Möglichkeit eröffnet, das dargestellte Geschehen als heiteres, unterhaltsames Schauspiel zu genießen, das neben den heldischen Normen exemplarisch auch allgemeinere Normen der alltäglichen naiven Moral thematisiert und erfüllt.

10.2.5. Phantastische Ausschmückung

Als letztes Element einer volkstümlichen Gestaltung bleibt das von Güterbock angesprochene „Wunderbare" oder „Phantastische" zu erörtern. Regelrechte Wunder, durch die das Übernatürliche in die Welt eingreift oder hereinbricht, finden in den erhaltenen Teilen des Textes nicht statt, das gesamte Geschehen bleibt auf der realistischen Ebene der diesseitigen, geschichtlichen und von den Menschen bewohnten Welt angesiedelt. Jedoch finden sich phantastische Züge, mit denen die erzählten Begebenheiten angereichert worden sind.

Von phantastischer Gestalt ist zunächst der Weg nach Purušḫanda, der fast im gesamten Text im Vordergrund steht und dessen Unüberwindlichkeit so oft betont wird. Die formelhafte Zahl Sieben wird extensiv verwendet, um den Weg, vielleicht auch das Ziel, als sagenhaft weit zu kennzeichnen. So führt der Weg über sieben Meilen (*bēru*). Dreimal wird das Maß von sieben Meilen verwendet,

um die dicht bewachsene Landschaft auf dem Weg nach Purušḫanda oder Purušḫandas Landschaft selbst (der Bezug wird nicht immer klar) zu beschreiben. Die sieben Meilen beziehen sich wahrscheinlich jeweils auf die nachstehenden Objekte: die Ausdehnung von Rosengestrüpp, eines dornigen Waldes und von Gebüsch (Z. Obv. 30–32).[79] Sieben *apsû* tief ist die Quelle des Landes (Obv. 29: 7 ABZU *bé- ra-šu*).[80]

Sagenhaft wirkt die Beschreibung der Landschaft auch durch ihre reichhaltige, teils phantastische Ausschmückung:[81] Da ist von einem mächtigen Berg die Rede, „der von Steinen aus Lapislazuli und Gold umgeben ist“ (Obv. 28: *ḫuršānu gapšu ša takkassu uqnû ḫurāṣu ina kippatīšu*). Dieser Berg gehört zweifellos in die Welt der Sage und des Märchens. Die Gipfel der Bergkette werden, so scheint es, als „Riegel“ vorgestellt, die den Weg versperren (Obv. 30: *ši-gar*$_{14}$ *re-ši-šu*). Verschiedene nutzbare Bäume werden aufgezählt, die die Landschaft prägen: Apfelbaum, Feigenbaum, Buchsbaum, Sykomore und vielleicht auch der Styrax (Obv. 29). In Z. Obv. 30–33 spricht der Text hingegen von Rosengestrüpp (*murdinnu*), von Bäumen (*iṣṣu*), Dornsträuchern (*eddatu*) und Gebüsch (*qallu*), evtl. auch von Stacheln (Obv. 32: *[z]i?-iq-ti*). Zweimal erschient das *ṣuppā*-Maß von sechzig Ellen (Obv. 32f.), das sich vielleicht auf die Höhe der Bäume bezieht.

Kein Zweifel wird also gelassen an dem Reichtum, aber auch dem dichten Bewuchs der Region, die sich zum fernen Zielgebiet hin erstreckt, und beides wird in detailreicher Fülle ausgebreitet.

Die Schwierigkeit des Weges wird von Sargons Soldaten und wohl auch vom Obmann der Kaufleute[82] als „beschwerlicher Pfad“ bezeichnet, „mühsam zu gehen“. Die Soldaten raten Sargon von seinem Vorhaben ab und betonen, dass der Marsch ihre Kräfte verzehren und ihre Beine ermüden würde (Obv. 12). Schließlich wird auch in Nūr-daggals selbstsicherer Rede die Schwierigkeit des langen Marschweges nach Purušḫanda ausführlich ausgemalt und geradezu beschwörend vor Augen gestellt.

Die Anhäufung aller nur erdenklicher Hindernisse wirkt in ihrer Summe als phantastische Überzeichnung. Insbesondere fühlt man sich bei der wiederholten Nennung des dicht zugewucherten Waldes und Gestrüpps an die dichten, fast

[79] Die Passage ist leider stark beschädigt, so dass die syntaktischen Strukturen unklar bleiben. So hat S. Izre'el, *AST*, 70 die Angabe von 7 DANNA jeweils auf die vorstehenden Satzteile bezogen.

[80] Auch hier ist die Deutung unsicher; vgl. S. 437 f. den Kommentar zur Zeile.

[81] Mehrere der hier präsentierten Deutungen sind im Einzelnen diskussionswürdig, wofür auf den Kommentar zu dieser Passage verwiesen sei. Zu beachten ist indes der ausschmückende und phantastische Gesamteindruck, der sich auch mit alternativen Lesungen nur unwesentlich ändert.

[82] In Obv. 26, wo vermutlich der *sukkallu ša mārē tamkārē* spricht; dies ist aber nicht ganz sicher.

undurchdringlichen Rosenhecken erinnert, die der Märchen- und Sagenheld zu überwinden hat. Ähnlich der Hochwasser führende Fluss und der Riegel des Gebirges: Es mag hier ein Wissen um die realen topographischen Verhältnisse auf dem Weg nach Anatolien dem erzählerischen Detail zugrundeliegen und auch mitgelesen worden sein; Ufer und Hochwasser (*kibru mīlu*) figurierten dann den Euphrat, der *ḫuršānu gapšu* das Taurus-Gebirge. Doch die Beschreibung des Gebirges, das aus Lapislazuli und Gold bestehen soll, macht aus dem realen Taurus einen staunenerweckenden, phantastischen Ort, der in das Reich der Volkssage gehört.

Alles dient am Ende der Hervorkehrung von Sargons großer Tat: dem abenteuerlichen Marsch bis an das ferne Ende der Welt. Dass Purušḫanda aus der Perspektive Mesopotamiens als ein sagenhaftes Ende der Welt vorgestellt war, lässt sich zumindest für das erste Jahrtausend aus der Kuta-Legende erschließen.[83] Die Länder, die dort von den feindlichen Horden nacheinander verwüstet werden, bilden in einem Bogen von Nordwesten über Osten bis nach Süden den Horizont der mesopotamischen Welt ab (vgl. Z. 49–60): Purušḫanda führt die Reihe an; es folgen, nach der Nennung der sonst unbekannten Toponyme Puḫlû und Puranšû (die man im Norden oder Nordosten vermuten darf), Šubat-Enlil (das als Feldlager der Ummān-manda bezeichnet wird), Subartu, Gutium, Elam, das Volk der Fährleute am Persischen Golf (*ša nēberi*), schließlich Dilmun, Makan und Meluḫḫa (die „inmitten des Meeres“, *qereb tâmtim*, liegen).[84] Steht Purušḫanda auch im *Šar tamḫāri* für den sagenhaften Rand der Welt, so wird das vom Obmann der Kaufleute rühmend geäußerte Epitheton Sargons, Herrscher über alle Thronsockel vom Sonnenauf- bis Sonnenuntergang zu sein,[85] am Ende der Erzählung geradezu wortgemäß bestätigt.

Die Art, wie Sargon Purušḫanda einnimmt, ist bereits hinlänglich als phantastisch gewürdigt worden. Die Blitzartigkeit des Geschehens und das mühelose Durchbrechen der Wehrmauer gehört der Phantasietätigkeit an, die Sargons Tat *in extremis* überzeichnet und damit zur unerhörten heroischen Leistung steigert.

Die Aufzählung der Landesreichtümer in Form exotischer Obstbäume, die Güterbock als weiteres Indiz nennt – „die Süßigkeiten des Landes“ – malt ein Schlaraffenland von übermäßigem Luxus aus, der gleichfalls phantastisch anmutet.

Allein die Schilderung des Glanzes Sargons auf seinem Thron, der wie ein Gott wirkt, kann gegen Güterbock nicht für das Phantastische der Erzählung

---

[83] So schon H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 91; vgl. auch S. Franke, *Könige von Akkad*, 244.

[84] Vermutlich standen Makan und Meluḫḫa in der späten Kuta-Legende für den Westen, gemäß der im 1. Jts. erfolgten Gleichsetzung dieser Toponyme mit Ägypten und Nubien. Der „ferne Westen“ wurde im dritten und zweiten Jts. hingegen zumeist mit Amurru oder dem Libanon bezeichnet.

[85] Obv. 15: [*šar* (?) *ka*]*liš parakkī ša ultu ṣīt šamši ina* (sic!) *šalāmi šamši*.

aufgerufen werden. Dient die Szene auch der Steigerung der heroischen Erscheinung Sargons, so ist sie doch nicht sehr entfernt von der Pracht, die die altorientalischen Könige *in realiter* entfalteten und entspricht insofern der Anschauung der Wirklichkeit. Nicht von ungefähr fühlte sich W. F. Albright, wie später auch J.-J. Glassner, an die Darstellung Sanheribs auf seinem Thron auf seinem Relief über die Eroberung von Laḫiš erinnert.[86] Auch dort sitzt der König auf einem prächtigen Thron, während die Besiegten an ihm vorbeiziehen und sich vor ihm niederwerfen.

Das Phantastische im *Šar tamḫāri* malt in kräftigen Farben und Kontrasten die Begebenheiten aus. Staunen und Bewunderung sind die rezeptiven Dispositionen, die es herausfordert. Bestaunt werden soll der undurchdringliche Wald, voller exotischer Bäume; das unüberwindbar scheinende Gebirge, das aus edlem Lapislazuli und Gold besteht; die gewaltigen Dimensionen, die die Regionen bis zum fernen Purušḫanda einnehmen; schließlich der Luxus Purušḫandas selbst, der seinen König und seine Soldaten in einem sorgenfreien Refugium schwelgen lässt. Bewunderung verlangt ob dieser Schilderungen die heroische Leistung Sargons, der gegen die Warnungen seiner Truppen das Unmögliche vollbringt und den gewaltigen Marsch durch das Dickicht in die Tat umsetzt. Bewundert darf schließlich auch die ungeheuerliche Macht werden, mit der Sargon mühelos die Stadtmauer Purušḫandas durchbricht und Nūr-daggal besiegt.

Das Phantastische ist, wie bereits angemerkt wurde, ganz in der diesseitigen Welt angesiedelt, in der es das Heroische hervorkehrt. Nach diesen Charakteristika ließe sich in folkloristischer Terminologie das *Šar tamḫāri* als „Heldensage“ bestimmen und gegen die viel stärker mit dem Unheimlichen, Unerklärlichen und Übernatürlichen beschäftigten „Volkssage“ abheben. Beiden gemeinsam ist ihre Neigung zur Eingliedrigkeit, d. h. ihre Konzentration auf ein bestimmtes unerhörtes Ereignis. Dieses Merkmal kann auch problemlos für das *Šar tamḫāri* festgestellt werden, das allein mit dem außerordentlichen Ereignis der Einnahme Purušḫandas am Ende der Welt beschäftigt ist. Da das *Šar tamḫāri* allerdings in seiner überlieferten Form kaum auf eine mündlich tradierte Sage zurückgeht,[87] soll der Begriff der Heldensage zu seiner Bezeichnung weiterhin bewusst vermieden werden.

10.3. Die literarischen Funktionen des *Šar tamḫāri*

Die Analyse der inhaltlichen Gestaltung des *Šar tamḫāri* hatte eine Reihe von Merkmalen aufgefunden, die in der Volkserzählung, insbesondere in der Heldensage und dem Märchen, zuhause sind. Die Isolation und universale Allverbun-

[86] Vgl. W. F. Albright, *JSOR* 7 (1923), 16; J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 121.
[87] Vgl. dazu unten Abschnitt 10.4., S. 283 ff.

denheit in der Schilderung der Figuren und Begebenheiten sind Charakteristika einer Vollkommenheit der dargestellten Welt, die die Heldensage und das Märchen, aber auch den Mythos kennzeichnet. Vom Mythos hebt sich das *Šar tamḫāri* indes durch seine säkulare Sublimation ab, durch die die göttliche Motivation und Fügung der Welt nicht mehr zur wesentlichen Aussage wird. Die „Geistesbeschäftigung", um mit A. Jolles zu sprechen, richtet sich im *Šar tamḫāri* vielmehr auf das ideale Paradigma des menschlichen Helden, der in eigener Verantwortung handelt.

Der Held wird nicht wie im Märchen entsprechend einer naiven Moral oder poetischen Gerechtigkeit wie an unsichtbaren Fäden geführt. Die zu bestehenden Proben werden denn auch nicht mit zauberischen Gaben, sondern nur mit menschlichem Mut und praktisch übermenschlicher Anstrengung bewältigt. Auf der anderen Seite waltet auch kein durchgängig heroischer Ernst, der die Erzählung wieder dem mythischen Schema näherrückte, das das monumentale Vorbild des übermenschlichen Helden ausmalte. Die durchaus dem Text eingeschriebene Forderung, Sargons heroisches Ideal des in die Fremde ausziehenden, kampfesmutigen Königs zu bewundern, wird in der komischen Entlastung, die die negative Parodierung eben dieses Ideals in der Figur Nūr-daggals erfährt, zuweilen ironisch distanziert, ohne jedoch ernstlich suspendiert zu werden. Die erzählerische Leichtigkeit, die durch den „volkstümlichen" Stil erreicht wird, ergibt im Verein mit der Betonung des Phantastischen, das als Zeichen einer Weltenthobenheit des Geschehens gelten darf, und den schwankhaften Zügen der Legende eine einfache, problemlose Goutierbarkeit, die dem Unterhaltungsbedürfnis und der evasiven Phantasie ihres Publikums ohne Umstände entgegenkommt. Das Publikum, ob in Ḫatti oder Ägypten, mag exklusiv auf die schreibende Zunft beschränkt gewesen sein. Die bisher festgestellten „volkstümlichen" Funktionen sind aber auch dann zu konstatieren, wenn der Text primär oder ausschließlich im Schulbetrieb verwendet wurde. Sein Unterhaltungswert war dort geradezu ein didaktisches Erfordernis.

Ob über dem unbeschwerten Genießen des unerhörten Abenteuers eines legendären Königs hinaus auch eine Rezeption des *Šar tamḫāri* möglich war, die zu einer normgebenden Identifikation mit dem Helden führte, der hier bewunderte Sargon also auch eine literarische Bildungsfunktion ausübte, ist eine erheblich schwierigere Frage, die sich kaum mit Gewissheit beantworten lässt. Zum kontrastiven Vergleich bietet sich hier der mittelalterliche höfische Roman bzw. Aventure-Roman an, der neben dem antiken Roman bei der Kennzeichnung des *Šar tamḫāri* als „Abenteuer-Roman" implizit Pate gestanden hatte. Mit dem Aventure-Roman teilt das *Šar tamḫāri* grundlegende Merkmale: das Muster des raumgreifenden Abenteurers, der nach den bestandenen Kämpfen und Prüfungen, die einer Wiederherstellung der vorübergehend gestörten Ordnung gleichkommen, zurückkehrt, sowie der Hang zur Zauberwelt der volkstümlichen Gattungen von Märchen und Sage. Nach H. R. Jauß ist der höfische Roman als

Verfallsform der admirativen Identifikation mit dem Helden aufzufassen, da in ihm die Identifikation mit dem Genießen der Lust an der Imagination ihr Genüge findet, ohne, wie vordem noch im kreuzritterlichen Heldenlied mit seinen zur Nachfolge aufrufenden Märtyrern, zur Normbildung menschlichen Handelns beizutragen; er dient der Befriedigung latenter Affekte, möglicherweise auch der trügerischen Selbstbestätigung längst etablierter oder bereits im Verfall begriffener Normen, und kennzeichnet den sich von der Alltagswelt abwendenden, eskapistischen Leser.[88] Ob das *Šar tamḫāri* in der Wahrnehmung seiner Rezipienten als literarische Fiktion in einem Maße von der geschichtlich-legendären Überlieferung abgelöst war, das erlaubte, den Text als eine folgenlose Irrealität zu konsumieren – diese Ablösung scheint Jauß für den höfischen Roman als Voraussetzung zu sehen, damit sein Genuss ein Vergnügen *sui generis* bieten kann –, lässt sich für das altorientalische Publikum kaum sicher beantworten. Dass der ägyptische Pharao von seinen kanaanäischen und syrischen Vasallen in der diplomatischen Sprache der Amarna-Briefe als *šar tamḫāri* angesprochen wurde, scheint gegen diese Möglichkeit zu sprechen. Sofern in der Anrede an den Pharao als „König der Schlacht" bewusst auf die *Šar tamḫāri*-Legende Bezug genommen worden ist – sowohl die Verwendung der Legende als Lehrstoff wie auch die aus der Legende und ihren neuassyrischen Vergleichsstücken zu erschließende weit verbreitete, lebendige mündliche Tradition, die in ihrem Hintergrund stand, sprechen dafür –, würde dies das allgemeine Bild von der ästhetischen Einstellung der Menschen des alten Orients bestätigen, nach dem die Trennung der literarischen Fiktion von der Realität der alltäglichen Wirklichkeit noch nicht vollzogen war; die literarischen Überlieferungen wurden für historisch wahr und allein schon darum für bewunderungs- und tradierungswürdig gehalten. Es bleibt jedoch festzuhalten, dass sich dieser Gesamteindruck nur sehr schwer aus spärlichen Spuren in den Quellen rekonstruieren lässt, in den altorientalischen Philologien keineswegs unstrittig ist und daher für andere Literaturwerke gleichfalls detailliert zu überprüfen wäre.

Wenn die Interpretation auch eine teilweise Übereinstimmung mit den literarischen Funktionen des mittelalterlich-höfischen (und vielleicht auch des antiken) Romans[89] ergab, so führt der Verdacht, dass die literarische Fiktion des *Šar tamḫāri* noch nicht als solche aufgefasst und eine Scheidung zwischen historischer Wahrheit und legendärer Überlieferung noch nicht vollzogen wurde, zu

[88] Vgl. H. R. Jauß, *Ästhet. Erfahrung und literar. Hermeneutik*, 268–270.

[89] Das Problem des sog. antiken Romans ist ganz ähnlich gelagert wie die Problematik des *Šar tamḫāri*. Auch dort stellt sich die berechtigte Frage, inwieweit das etablierte, gleichwohl aus dem Mittelalter rückübertragene Etikett „Roman" seine theoretische Berechtigung hat. So lässt sich der „Alexanderroman" sowohl als sagenhafte geschichtliche Wahrheit wie auch als rein unterhaltsames episches Spiel lesen; die Rekonstruktion der vergangenen Lesarten gestaltet sich indes aufgrund der mangelhaften Quellenlage ungleich schwerer als für den mittelalterlichen Roman.

der Einsicht, die Klassifizierung des Textes als „Roman" als letztlich irreführend abzulehnen. Es lässt sich im alten Orient keine Tradition einer rein unterhaltsamen heroisch-phantastischen Literatur sicher erweisen, obschon das *Šar tamḫāri* als ein guter Kanditat für Frühformen dieser sich später ausbildenden Gattung gelten kann. Bei aller unterhaltenden und evasiven Imagination, die der Text auszulösen vermag, blieb seine Signifikanz als historisch wahre und glaubhafte Überlieferung höchstwahrscheinlich bestehen. Vor allem aber halte ich den Begriff „Roman" im Gegensatz zu den bisher analytisch zugelassenen Begriffen „Fiktion" und „Legende" literarhistorisch wie literaturwissenschaftlich für zu stark prädisponiert, als dass er sich ohne erhebliche Probleme auf das knapp erzählte *Šar tamḫāri* übertragen ließe. Ich möchte daher der allgemein gehaltenen Bezeichnung als „Legende" oder, spezifischer, „Abenteuerlegende" als inhaltlich beschreibende Bezeichnung für das *Šar tamḫāri* den Vorzug geben.

10.4. Zur Genese und Tradierung des *Šar tamḫāri*

10.4.1. Altassyrische Ursprünge der *Šar tamḫāri*-Erzählung

Oft ist die Herkunft der *Šar tamḫāri*- Legende bzw. ihrer literarischen (verschrifteten) Vorlage aus dem Assyrien des frühen zweiten Jahrtausends vermutet worden, da die Nennung von Purušḫanda und der Umstand, dass in der Erzählung mesopotamische Kaufleute figurieren, die bei Purušḫanda ansässig sind, unmittelbar an den altassyrischen Anatolienhandel denken ließ. Es hat vermutlich auch schon im dritten Jahrtausend Handelskontakte und kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Anatolien und Mesopotamien gegeben.[90] Mesopo-

[90] Vgl. dazu J. G. Westenholz, *CRRA* 34 (1998), 5–22. Die von ihr zusammengetragenen archäologischen und philologischen Quellen bleiben in Hinblick auf Art und Umfang dieser Kontakte äußerst vage. Während die geringen archäologischen Quellen lediglich den Austausch von Waren und handwerklichen Stilen anzudeuten scheinen (Vieles ist hier noch umstritten), können die mesopotamischen philologischen Quellen lediglich die Präsenz der altakkadischen Könige im südöstlichen Anatolien – am deutlichsten manifest in Narām-Sîns Stele von Pir Hüseyin bei Diyarabakir (vgl. Westenholz, *l.c.* 12 Anm. 30) –, keinesfalls aber ihr tieferes Vordringen, etwa bis nach Kaniš oder Purušḫanda, erweisen. Die von Westenholz geäußerte Annahme, dass die Liste der Feindländer im altbabylonischen fiktionalen *narû* über die Große Revolte BM 79987 (Text **L**) auf altakkadische Quellen zurückgehe – als nordwestlichste Ortschaft enthält diese Liste die Stadt Kaniš – und ihr Resumée: "On the basis of the contemporary and traditional evidence [. . .], we can propose that Naram-Sin exerted some political hegemony over the Anatolian city-states of Ḫaḫḫum and Kaniš to the north and Armanum and the Amanus as far as Cilicia to the west" (*l.c.* 18), bleibt angesichts der dürftigen Quellenlage jedenfalls hypothetisch.

tamische Handelsniederlassungen nach Art der späteren *kārum*s lassen sich für das dritte Jahrtausend jedoch nicht nachweisen. Der Name der Stadt Purušḫanda, im späten dritten und beginnenden zweiten Jahrtausend ein bedeutendes Machtzentrum und in Anatolien bereits in althethitischer Zeit legendenumwoben, wird in keilschriftlichen Quellen frühestens in altassyrischer Zeit erwähnt.[91] Die Kenntnis von dieser Stadt scheint daher erst mit dem altassyrischen Handel nach Assyrien und das übrige Mesopotamien gelangt zu sein. Die These von einem altassyrischen „Proto-*Šar tamḫāri*" würde in der Erwähnung der assyrischen Ištar in Z. 1 des *Šar tamḫāri* aus El-Amarna weitere Unterstützung finden, sofern die Emendation zu *a-šu-ri-*<*tu*/*ti*> zu Recht vorgenommen ist. Zudem ist durch die Erwähnung von Purušḫanda im literarischen Sargon-Brief *UET* 7 73 erwiesen, dass der Erzählstoff bereits in altbabylonischer Zeit im südmesopotamischen Ur bekannt gewesen sein muss. Weniger aussagekräftig sind dagegen die wenigen assyrischen Einflüsse auf orthographischer und sprachlicher Ebene wie etwa das Logogramm ŠÚ für *kiššatu* oder der Ausdruck *šalāmi šamši*,[92] da sie erst in mittelassyrischer Zeit oder später zu belegen sind und demnach erst nach der altassyrischen Zeit in den Text der Legende eingedrungen sein dürften.

Es gibt somit einige Berechtigung, die Entstehung einer altassyrischen *Šar tamḫāri*-Erzählung zu vermuten, die von Sargons Zug nach Purušḫanda handelte. In den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten hat sich diese Erzählung dann im assyrisch-nordsyrischen Raum und in Mesopotamien bis hinab nach Ur in Südmesopotamien verbreitet. Die Verbreitung und weitere Tradierung des Erzählstoffs ist vielfältig vorstellbar. Denkbar wäre eine altassyrische keilschriftliche Legende, die weitgehend getreu weitergegeben wurde und sich dabei über die Zeiten nur unwesentlich gewandelt hatte. Vorstellbar wäre auch eine mündliche Erzählung, die der ersten verschrifteten Fassung den Stoff geliefert hätte. Diese Erstverschriftung könnte auch nach der altassyrischen Zeit, vielleicht erst Mitte des zweiten Jahrtausends, stattgefunden haben. Unter ständiger Beeinflussung kursierender mündlicher Erzählungen und jeweiliger lokaler Traditionen – z. B. in Mitanni oder im mittel- und junghethitischen Reich – wäre das keilschriftlich weitergereichte *Šar tamḫāri* dann relativ frei umgestaltet und in andere Sprachen (hurritisch, hethitisch) übertragen worden. Im Folgenden sollen die verschiedenen Aspekte dieser Frage detailliert diskutiert werden.

10.4.2. Das Verhältnis des *Šar tamḫāri* zu AO 6702 und *TIM* 9 48

In Kapitel 9, das die literarischen Beziehungen zwischen den altbabylonischen Sargon-Epen AO 6702 und *TIM* 9 48 untersuchte, wurde bereits angemerkt, dass beide Texte in der Forschung überwiegend als „Varianten" oder verschiedene

[91] Vgl. S. 428 f.
[92] Vgl. oben S. 260.

„Versionen" eines altbabylonischen *Šar tamḫāri*-Epos angesehen werden. Die Analyse beider Erzählwerke ergab, dass sie weitgehend eigenständige Kompositionen darstellen, die bei ähnlicher Grundstruktur des Plots mehrere Elemente der epischen Sargon-Tradition verschiedenartig miteinander kombinieren. Waren beide Werke passagenweise noch eng aufeinander zu beziehen, beschränken sich die Gemeinsamkeiten mit dem *Šar tamḫāri* aus El-Amarna auf wenige allgemeine Elemente:

1. Die elementare Grundstruktur der Erzählung ist in allen drei Fällen *grosso modo* dieselbe: Sargon plant einen Feldzug gegen ein Land oder mehrere Länder, die in weiter Ferne liegen; er unternimmt den Feldzug und ist siegreich; schließlich führt er reiche Beute nach Akkade heim.

2. Sargons Soldaten figurieren in allen drei Erzählungen als aktives *dramatis personae*, die entweder geschlossen als Gruppe oder vertreten durch ihren Anführer mit Sargon diskutieren; Sargon ist in seinem Handeln nicht ganz auf sich allein gestellt, sondern setzt sich mit seinen Soldaten über das Unternehmen auseinander, wodurch er als *primus inter pares* erscheint.[93]

3. In *TIM* 9 48 iii 13′ und evtl. auch ii 5 wird Sargon explizit als *šar tamḫārim* „König der Schlacht" bezeichnet.

4. Der Name des Feindkönigs in AO 6702 Ūta-rapaštim ist literarhistorisch vermutlich mit Nūr-daggal im babylonischen bzw. Nūr-daḫḫi im hethitischen *Šar tamḫāri* zu verbinden (dazu vgl. unten Abschnitt **5.3.**).

Neben diesen Gemeinsamkeiten dominieren im Vergleich beider altbabylonischer Werke zum *Šar tamḫāri* aus El-Amarna aber gravierende Unterschiede. Kein einziger Vers ist direkt oder variiert aus den älteren Werken entlehnt. Sargons Feldzug hat dort nicht Purušḫanda zum Ziel, sondern richtet sich in beiden Werken gegen das im Nordosten gelegene Simurrum und in *TIM* 9 48 zudem noch gegen den Zedernwald und das in Nord-Syrien/Südost-Anatolien zu suchende Mardaman.[94] Es figurieren keine Kaufleute, die in der Ferne auf die Hilfe Sargons gegen den einheimischen Herrscher hoffen. Schließlich ist der völlig andersartige Gehalt zu beachten, der die altbabylonischen Texte vom mittelbabylonischen *Šar tamḫāri* unterscheidet. Beide altbabylonischen Legenden sind ausschließlich mit der Entfaltung des Heroischen befasst, das in Sargon und seinen Soldaten figuriert und in feierlichen Lobpreisungen der blutigen Feldschlacht zum Ausdruck gebracht wird. Die Soldaten sind hier nicht zögerlich wie im *Šar tamḫāri*, sondern ermunternd; sie fordern ihren König auf, den Krieg zu suchen. Wahres Mannestum erfüllt sich in der Sicht dieser Texte im heroischen Kampf. Der Weg zum fernen Ziel dagegen wird nur mit wenigen Worten skizziert; er lag deutlich weniger im Interesse des Dichters, als dies im *Šar*

[93] Vgl. dazu oben S. 234 f.

[94] Es ist freilich nicht auszuschließen, dass Purušḫanda in den abgebrochenen Teilen der Texte genannt gewesen sein könnte.

tamḫāri der Fall gewesen war. Phantastische Ausschmückungen finden sich allenfalls in der Beschreibung von Sargons Heer. Das einzige phantastische Element auf Sargons Weg zum Feindland ist die Episode der Walddurchquerung, die im *Šar tamḫāri* fehlt.[95] Aufgrund des heroischen Tenors sind AO 6702 und *TIM* 9 48 anders als das *Šar tamḫāri* von durchgängiger Ernsthaftigkeit durchzogen – Witz und Ironie findet sich in ihnen nirgends. Schließlich bleibt der Blick des Erzählers ganz bei Sargon und seinen Soldaten und wechselt nie die Szenerie; anders als Nūr-daggal im *Šar tamḫāri* kommt Sargons Gegner in den altbabylonischen Legenden nirgends zu Wort.[96]

Die Unterschiede zwischen den altbabylonischen Texten und dem *Šar tamḫāri* sind eminent und in einem Modell des literarischen Prozesses, das die eherne Treue zur verschrifteten Tradition zum Prinzip erhebt, nicht erklärbar. Vielmehr sind die angeführten Gemeinsamkeiten mit in Mesopotamien allgemein verbreiteten Sagen über die Könige von Akkade zu erklären, aus denen sowohl AO 6702 und *TIM* 9 48 als auch das *Šar tamḫāri* bzw. entsprechende Vorläufertexte Erzählstrukturen und Motive geschöpft hatten. Ein engerer literarhistorischer Zusammenhang des *Šar tamḫāri* zu den altbabylonischen Werken besteht nicht.

Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis gelangte H. L. J. Vanstiphout, der zuletzt das Verhältnis zwischen AO 6702, *TIM* 9 48 und *Šar tamḫāri* ausführlich dis-

---

[95] Vgl. dazu unten S. 287 Anm. 101.

[96] Auch hier mag die defekte Textüberlieferung das Bild verzerrt haben. Immerhin scheint der unterworfene Feind in der fast ganz abgebrochenen Z. 93 von AO 6702 zu Sargon zu sprechen (*bēlī* „mein Herr“), doch findet dort kein Szenenwechsel statt. Anders die altbabylonische Legende „Narām-Sîn und der Herr von Apišal“: In Kol. v dieses Textes wird durch einen vor Narām-Sîn geschickten Boten die wörtliche Rede des Königs von Apišal wiedergegeben, die vielleicht aus einem vorangegangenen abgebrochenen Teil des Textes episch wiederholt ist. Kol. vi schließlich enthält ein Zwiegespräch zwischen dem König von Apišal und seinem Untergebenen oder aber mit Enlil (Deutung unklar), in dem sich beide Gesprächspartner darüber unterhalten, wie sie dem herannahenden Narām-Sîn begegnen sollen. Somit ist auch in altbabylonischen Legenden eine Darstellung des Gegenspielers, die vom unmittelbaren Zusammentreffen mit dem Protagonisten unabhängig ist und somit einen Szenenwechsel bedingt, keine Unmöglichkeit. „Narām-Sîn und der Herr von Apišal“ hat noch einen weiteren motivischen Berührungspunkt mit den hier diskutierten Sargon-Erzählungen, worauf auch J. G. Westenholz, *Legends*, 174 hingewiesen hat: In Kol. i rühmt der König das bevorstehende Unterfangen, den Feldzug, bevor er mit seinen Soldaten loszieht. Es scheint sich um einen Dialog zwischen ihm und seinem Wesir, seinem *ašarēdum* oder seinen Soldaten zu handeln. Die Szene erinnert schwach an den Dialog zwischen Sargon und seinen Soldaten im *Šar tamḫāri*, bevor sie zum Feldzug aufbrechen, und wie dort mag im abgebrochenen Vorfeld der Szene ein Redner Narām-Sîn vor dem Unternehmen gewarnt haben. Zugleich erinnert die Szene aber auch an die Dialoge zwischen Sargon und seinen Mannen in AO 6702 und *TIM* 9 48 (siehe sogleich).

kutiert hat.[97] Zum Teil greifen seine Schlussfolgerungen jedoch über das hier verfochtene Modell hinaus. Vanstiphout fragt: "Three stories or one story in three versions?"[98] Er entscheidet sich für Ersteres und attestiert den Texten lediglich eine "more global generic kinship". Dennoch leitet er anschließend aus den drei Texten eine abstrakte "pre-story" ab,[99] die doch sehr an die Sujet-Kataloge der komparatistischen Folkloristik erinnert und unweigerlich eine engere genetische Beziehung impliziert. Es ist durchaus angemessen, die grundlegende Erzählstruktur von Sargons siegreichem Feldzug in ein fernes Land als ein Sujet zu bezeichnen,[100] und gewiss sind damit auch lockere genetische Verbindungen, über vielfältige Umwege der Tradition vermittelt, vorausgesetzt. Ein Sujet definiert sich jedoch nicht nur über Erzählstrukturen, sondern auch über inhaltliche Grundzüge. Der bedeutsamste dieser Züge ist, dass von Sargon und keinem anderen König erzählt wird. Fehlt dieser Zug, wird es schwieriger, noch von engeren literarhistorischen Zusammenhängen zu sprechen. Ein anderer Zug ist z. B. das Waldabenteuer, das bereits im *Šar tamḫāri* fehlt.[101] Vanstiphout identifiziert seine "pre-story" auch in ganz anderen Gruppen von Erzählungen wie etwa in Teilen des sumerischen „Uruk-Zyklus". Gegen Vanstiphout sehe ich jedoch nicht, dass hier die vagen strukturellen Ähnlichkeiten ausreichen, um von einem "more or less specific common fund underlying our stories on a higher level, perhaps, than the mere motif of a campaign into foreign parts" zu sprechen.[102] Tatsächlich ist Vanstiphouts "pre-story" durch nichts mehr als dieses "mere motif" gekennzeichnet. Das simple Erzählmuster von einem Helden, der in die Fremde zieht und diese erobert, ist zu unspezifisch, um für literarhistorische Zusammenhänge bürgen zu können. Es ist in der Heldenepik überall auf der Welt anzutreffen, und so verwundert es auch nicht, dass es in Mesopotamien auch für andere Helden wie für Narām-Sîn[103] oder Enmerkar[104]

---

[97] „Comparative Notes on *Šar tamḫāri*", *CRRA* 34 (1998), 573–589.

[98] *ibid*. 576.

[99] *ibid*. 578 f.

[100] Vgl. oben S. 186.

[101] Vanstiphout spekuliert, ob die Waldepisode nicht auch im *Šar tamḫāri* enthalten gewesen sein könnte. Dagegen spricht die Rede des Nūr-daggal, in der er die topographischen Hindernisse aufzählt, die Sargon aufhalten sollen. Nūr-daggal spricht von der Undurchdringlichkeit des Dickichts und der Wälder und von der Unüberwindbarkeit von Flüssen und Gebirgen; von einer großen Finsternis oder einem Wald, der die Sonne verfinstert, ist hingegen nicht die Rede.

[102] *ibid*. 577.

[103] So in „Narām-Sîn und der Herr von Apišal". Anders liegen die Dinge offenbar in der Erzählung „Narām-Sîn und Erra", obgleich Narām-Sîn auch dort in den Krieg zieht. Der Text ist sehr stark mit den Dialogen zwischen dem König und den Göttern sowie den Göttern untereinander, vornehmlich Erra, Laz und Ištar, befasst; weite Passagen handeln vom Bau eines Heiligtums für Erra, den Narām-Sîn für Erras Unterstützung im Krieg verspricht. Der Feldzug selbst ist nur ganz knapp abgehandelt, und es ist fraglich,

verwendet worden ist. Sofern Komparatistik die Erkenntnis von literarhistorischen Beziehungen und nicht von anthropologischen Universalien anstrebt, müssen die Sujets gesondert voneinander betrachtet und die motivischen und erzählerischen Unterschiede in die Analyse mit einbezogen werden.[105]

10.4.3. Der Name Nūr-daggal

Ein möglicher Berührungspunkt des *Šar tamḫāri* mit AO 6702 und *TIM* 9 48, auf den in der Forschung immer wieder mit Nachdruck hingewiesen wurde, ist

---

ob das Ziel des Feldzugs in großer Ferne lag. Es wird nur einmal in Obv. 35′ mit *mātum* bezeichnet (*tattakpiš mātam qabalšu* „Sein Kampf überwältigte (?) das Land"), so dass sich der Verdacht aufdrängt, dass hier vom Feldzug gegen die „Große Revolte" im eigenen Land oder gegen die aus der Kuta-Legende bekannten Feindhorden, die von außen in Narām-Sîns Land hereinbrechen, die Rede ist. Damit korrespondiert, dass es Erra, der Stadtgott von Kuta, ist, der Narām-Sîn unterstützt und dem der König anschließend einen Tempel erbaut. Nach dem Tempelbau errichtet Narām-Sîn im Tempel eine Stele (Rev. 70′ *iššâma narâm*), was unweigerlich an den *narû* erinnert, den Narām-Sîn der Kuta-Legende zufolge im Emeslam in Kuta hinterlassen haben will – auch wenn dort der *narû* als Bauinschrift vorgestellt ist, die in einem „Kasten" (*ṭupšennu*) verborgen liegt.

[104] „Enmerkar und der Herr von Aratta"; vgl. Vanstiphout, *ibid.* 582 f. Neben dem erzählerischen Grundmuster – Auszug in die weite Ferne, Bezwingung des Feindes – kehrt in „Enmerkar und der Herr von Aratta" der beschwerliche Weg zum Ziel und vor allem das Motiv des Handels mit dem Ausland wieder, den der König zu schützen bzw. zu etablieren sucht. Gerade in Hinblick auf das Fernhandelsmotiv ist es jedoch mehr als fraglich, ob es wirklich von der Enmerkar-Erzählung in die *Šar tamḫāri*-Erzählung importiert worden ist, wie Vanstiphout *ibid.* 582 annimmt: "I claim that in adapting the basic pattern (or perhaps better in realizing the surface structure of ŠT) a conscious use has been made of structures and motifs present in older compositions dealing with the history of a famous dynasty". Sowohl der Zagros-Handel des dritten Jahrtausends als auch der Anatolienhandel der altassyrischen Zeit waren historische Realitäten, die zwanglos Eingang in die Erzählungen gefunden haben könnten, ohne dass eine motivische Entlehnung am Werk gewesen sein muss.

[105] Diese sind schon zwischen AO 6702 und *TIM* 9 48 erheblich. So berichtet AO 6702 ausführlich nur von einem Feldzug, während *TIM* 9 48 mehrere Feldzüge erzählt, die in sich nach demselben, hier in Rede stehenden simplen Erzählschema gebildet sind. Vanstiphout legt in seiner "pre-story" einiges Gewicht auf das Wunder, das der Sieg über den Feind bedeutet, und die Plötzlichkeit, mit der sich seine Bezwingung vollzieht. Der Sieg werde "not merely by force of arms" errungen. Doch während diese Elemente im *Šar tamḫāri* deutlich hervorgekehrt werden, ist es nicht sicher, dass sie auch in AO 6702 und *TIM* 9 48 vorhanden waren. In beiden Texten wird nicht explizit formuliert, dass sich der Sieg plötzlich vollziehe. Er wird zwar nur in knappen Sätzen abgehandelt. Doch spielt das Militärische, das im Vorfeld dieser Siege praktisch das einzige Thema darstellt und massiv in den Vordergrund gerückt wird, dann die einzige erkennbare Rolle: Die Bewohner der Stadt werden gebunden, ihre Habe geplündert, die Stadtmauern geschliffen, die Felder vernichtet.

der Name des gegnerischen Königs, gegen den Sargon zu Felde zieht. J. Nougayrol hatte in seiner *editio princeps* des altbabylonischen Sargon-Epos AO 6702 die Annahme geäußert, dass der dort erscheinende Name dieser Figur, Ūta-rapaštim, auf eine ursprünglich altakkadische Schreibung UD-DAGAL zurückginge; diese sei altbabylonisch als Ūta-rapaštim ins Akkadische umgesetzt worden.[106] Später wäre aus dem parallel weitertradierten UD-DAGAL die korrupte Form Nūr-daggal (ᵐ*Nu-ur-dag-gal*) entstanden.[107] Eine Erklärung für den ursprünglichen Namen UD-DAGAL fiele indes schwer; eine Übersetzung „weites Licht" erscheint gezwungen, auch wenn sich ein Name mit dieser Bedeutung hypothetisch auf Sargons Walderlebnis mit der Lichterscheinung beziehen ließe.[108]

Ich halte die Ableitung der Namen in umgekehrter Richtung für naheliegender. Demnach ist die Namensform Ūta-rapaštim ursprünglich gewesen und wurde später, vermutlich um die Mitte des zweiten Jahrtausends, UD-DAGAL geschrieben.[109] Die Namensform Nūr-Dagān, die in der neuassyrischen *Šar tamḫāri*-Fassung *KAV* 138 Z. 3[110] und in der spätbabylonisch überlieferten „Weltkarte" *CT* 22 48[111] erscheint, ist dann wenig später im nordmesopotamischen Raum über die Homophonie von DAGAL und *Dagān* entstanden; UD-DAGAL wurde so zwanglos in den gut semitischen Namen Nūr-Dagān transformiert, der sich auf diese Weise gut in die neue, westlich orientierte Szenerie des *Šar tamḫāri* einfügte.[112]

Die Entstehung der Form Nūr-daggal lässt sich entweder mit J. Nougayrol als direkte Ableitung aus UD-DAGAL auffassen. Oder aber die Form erklärt sich mit E. Weidner als Ableitung aus Nūr-Dagān, verursacht durch einen hurritischen Lautwechsel von /*n*/ zu /*l*/.[113] Letzteres Modell halte ich für wahrscheinlicher.

Die aus der junghethitischen Version des *Šar tamḫāri* bekannte Namensform Nūr-daḫḫi (ᵐ*Nu-úr-da-aḫ-ḫi*) schließlich, erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts

---

106 Zum Namen Ūta-rapaštim, seine morphologische Gestalt und seine vermutete Verbindung zum Gilgameš-Epos vgl. oben S. 218–220.

107 Vgl. *RA* 45 (1951), 174 Anm. 58.

108 So H. L. J. Vanstiphout, *CRRA* 34 (1998), 579.

109 Für ursprüngliches Ūta-rapaštim spricht auch die Ähnlichkeit dieses Namens mit dem Namen Ūt-napištim aus dem Gilgameš-Epos; vgl. dazu oben S. 218–220.

110 Vgl. unten 291 f.

111 Vgl. W. Horowitz, *MCG*, 20–42.

112 Vgl. H. L. J. Vanstiphout, *CRRA* 34 (1998), 577.

113 Vgl. *BoSt* 6 (1922), 77 f. Anm. 1. Weidners Idee ist jüngst von S. Izre'el, *AST*, 72 mit Anm. 9 wieder aufgegriffen worden. Izre'el merkt zwar an, dass die phonetische Umgebung für den angenommenen Lautwechsel nicht dem entspricht, was im Hurritischen zu erwarten wäre, verweist aber auch auf den mittelassyrisch belegten Ortsnamen *Dunni-*ᵈ*Da-gal*.

belegt, geht mit H. G. Güterbock gewiss auf eine ursprüngliche Schreibung *Nūr-Da-gan* zurück, die als *Nūr-da-ḫé* verlesen wurde.[114]

Bei alledem ist festzuhalten, dass sämtliche in Betracht kommenden Ableitungen der Namen untereinander voraussetzen, dass sie sich in der Schrift, d. h. aufgrund jeweils schriftlich repräsentierter Vorbilder vollzogen. Effekte in der mündlichen Weitergabe könnten die Transformationen dagegen nicht erklären – so führte z. B. in der mündlichen Volkssage kein Weg von *Ūta*- zu *Nūr*-. Der einzige Wechsel, der auch mündlich denkbar wäre, ist der Übergang von Dagān zu Dagāl, doch ist er ebensogut auch in der Schrift möglich.

So lässt sich wie im vorigen Abschnitt hier dasselbe Fazit ziehen: Der Dichter des am Beginn der *Šar tamḫāri*-Tradition stehenden Werks mochte den Namen Ūta-rapaštim aus mündlichen oder schriftlichen Überlieferungen entlehnt haben, wie er auch das grundlegende Schema seiner Erzählung und eine Reihe von Motiven und Zügen entlehnt hatte. Gleichwohl kreierte er aus diesen Materialien eine vollkommen neue Erzählung. Der Wandel des Namens Ūta-rapaštim zu den jüngeren Formen dürfte sich erst innerhalb der *Šar tamḫāri*-Tradition, vielleicht bereits an ihrem Anfang, vollzogen haben. Der Ort dieses Prozesses war allerdings mit Sicherheit die verschriftete Überlieferung.

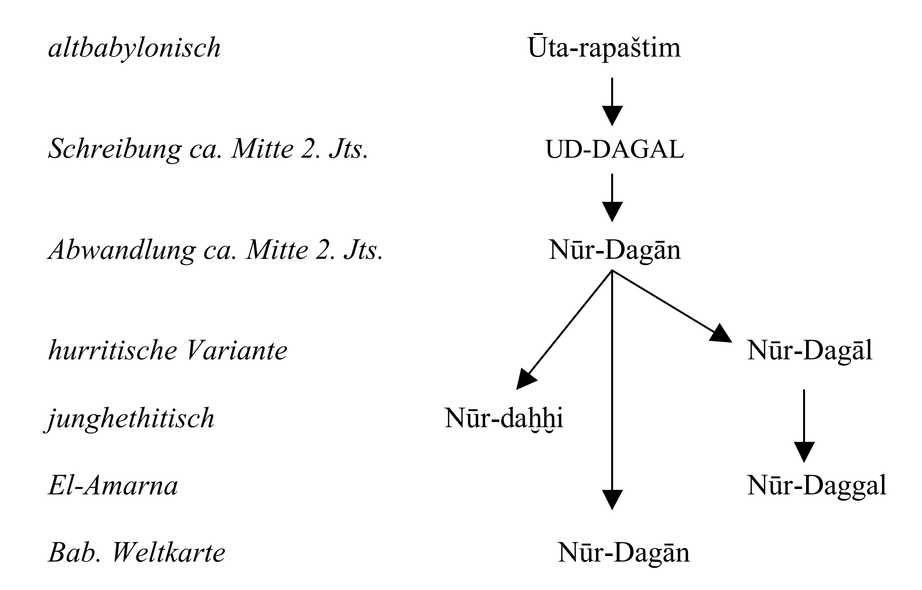


Fig. 4: Modell der Tradierung des Namens Ūta-rapaštim

[114] Vgl. *MDOG* 101 (1969), 18.

10.4.4. Die neuassyrischen und hethitischen Fragmente des *Šar tamḫāri*

Im Folgenden sollen die zwei neuassyrischen Fragmente, die Reste der *Šar tamḫāri*-Legende enthalten und aus Assur bzw. Ninive überliefert sind, sowie die in mehreren Fragmenten überlieferte Fassung des *Šar tamḫāri* in hethitischer Sprache für die Überlieferungsgeschichte des Erzählstoffs, den die verschiedenen *Šar tamḫāri*-Fassungen repräsentieren, untersucht werden. Da die hethitische Fassung bereits ausführlich in der Darstellung der Textgestalt des *Šar tamḫāri* herangezogen wurde, konzentriert sich dieser Abschnitt in erster Linie auf die neuassyrischen Fragmente und wird die hethitische Fassung erst im Anschluss an die Ergebnisse mit einbeziehen.

Die neuassyrischen Fragmente beweisen, dass das *Šar tamḫāri* auch in Assyrien noch Jahrhunderte später überliefert wurde. Insbesondere das größere beider Fragmente, *KAV* 138, weist eine große Nähe zur El-Amarna-Fassung der Legende auf, die es nahelegt, schriftliche Überlieferungswege dafür verantwortlich zu machen.

Im Folgenden gebe ich eine Umschrift von *KAV* 138, die den Text so weit wie möglich mit der entsprechenden Passage der El-Amarna-Tafel ergänzt, um aufzuzeigen, wie weit sich beide Texte miteinander harmonisieren lassen und wieweit Abweichungen zwischen ihnen anzusetzen sind. Anhand der Ergänzungen, die aus dem Zusammenhang mit der El-Amarna-Tafel gesichert sind, kann der Umfang der abgebrochenen Zeilenhälften auf maximal etwa elf Zeichen geschätzt werden. Rechts neben den Zeilen ist als Kontrollinstrument jeweils die Anzahl der ergänzten Zeichen in Klammern angegeben. In der Übersetzung sind die Abweichungen gegenüber der El-Amarna-Version in Fettdruck gesetzt. [115]

KAV 138

(Oberer Tafelrand erhalten)

1 [*li-i*]*k-la-šú* [*ki-ib-ru mi-lu šadû* (kur-*ú*) *ga-ap-šu*]
2 [*l*]*i-te-pi-is-s*[*ú a-pu qiš-ta*$_{5}$ *ḫu-bu-ta li-ša-pi-šú*][116]
3 [^{m}*Nū*]*r* ([zala]g)-^{d}*Da-gan pa-a-šú* [*i-pu-uš-ma i-qab-bi*]
4 ⸢*a-na*⸣ ^{m}*Šarru-kī*[*n*] (lugal-gi-n[a]) [*min-de be-lí šá ú-še-du-ka ilu* (dingir)-*ka*][117]
5 [*a*]-*a-i-tu ma-a-*[*tu*$_{4}$ *māt* (kur) *Ak-ka-dè*^{ki} *i-šá-an-na-an*]
6 [*rub*]*û*$^{?}$ ([nu]n$^{?}$) *a-a-ú šar* (man) *kiš-šá-*⸢*te*⸣ ⸢*i*$^{!}$⸣-[*šá-an-na-an*][118]

---

[115] Zu *KAV* 138 vgl. ausführlich E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 75 f.; J. G. Westenholz, *Legends*, 134f. und das Foto *ibid*. 388.

[116] Gänzlich unsicher, da sich der Text aus Platzgründen hier nicht vollständig nach der El-Amarna-Fassung ergänzen lässt.

[117] Unsicher entsprechend der vorigen Fußnote.

7 [*g*]*e-ru-ka ul ib-ba-áš-ši* [*na-ki-ir-šu-nu ge-er-ru*]
8 [(×)] × *at-ta qa-mu* [. . . . . .]
9 [*a-m*]*a*$^{!}$*-ta*$_{5}$ *šá* ^{m}*Nūr* (zalag)-^{d}*Da-gan* [. . . . . .][119]
10 [^{m}*Šarru*]-⸢*kīn*⸣ ([lugal]-⸢gi⸣-na) *pa-*⸢*a-šú*⸣ ⸢*i*⸣*-pu-u*[*š-ma* . . .]
11 [. . . . . .] × [. . . . . .]
(Rest abgebrochen, Rückseite zerstört)

1 [„Zu]rückhalten [sollen ihn die Ufer, die Hochwasser, der mächtige Berg!]
2 [„Das Schilfdickicht] soll ihm **immerzu** [Wald formen, soll ihm Gebüsch hervorbringen!" Ø]
3 Nūr-**Dagān** [tat] seinen Mund [auf und sprach]
4 zu Sargon: [„Gewiss, mein Herr, ist der, der dich bekannt gemacht hat, dein Gott! Ø]
5 „Welches Land [kommt dem Lande Akkade gleich?]
6 „Welcher [**Für**]**st** [kommt] dem **König der Welt** [gleich?]
7 „Einen Gegner gegen dich gibt es nicht; [ihr Feind ist das Feuer!]
8 [„ . . .] . . **du, Verbrenner** [. . . . . . !“]
9 [**Das Wo**]**rt des Nūr-Dagān** [. . . . . .]
10 **Sargon tat seinen Mund** [**auf und sprach zu** . . . . . .]

EA 359 Rev. 17´–23´

17´ (. . .) *li-ik-la-aš-šu*$^{!}$ *ki-ib-ru mi-lu-ú šadû* (ḫur-sag) *ga-ap-šu*
18´ *li-pu-šu a-pu qí-il-ta li-ša-pí-šu ḫu-bu-tá qal’-la ki-iṣ*$^{!}$*-ṣa-ri*

[118] NUN am Zeilenanfang ist nicht sicher, passt aber gut auf die Spur (ein senkrechter Keil), im Gegensatz zu „König“, das in diesem Text mit LUGAL geschrieben wird.

[119] Am Zeilenanfang kopierte Schroeder in Schraffur ein DINGIR. Beim Betrachten der Bruchkante auf dem Foto stellen sich Zweifel ein: Erkennbar ist nur ein senkrechter Keil, und es ist fraglich, ob Schroeder 1920 wesentlich mehr gesehen hat – überall sonst gibt seine Kopie exakt die Spuren wieder, die auch auf dem Foto deutlich sichtbar sind. Meine Ergänzung fügt sich gut in den Kontext und ist m. E. der suspekten „Sonne des Nūr-Dagān“ (^{d}UTU) vorzuziehen, die J. G. Westenholz, *Legends*, 134 f. ergänzt. Die Zeile wäre dem Sinn nach vielleicht weiter zu ergänzen mit: „Das Wort des Nūr-Dagān beruhigte/kühlte den Zorn Sargons“ oder ähnlich. Vgl. dazu die ähnliche Szene in „Narām-Sîn und der Herr von Apišal“, Z. v 9 ff., wo es nach übermittelter, unterwürfiger Botschaft vom Feindkönig heißt: *iktaṣṣi*$^{!}$ *Enlil šalbūbum inūḫ šarrum išāt libbi mūti napiḫtum ibli* „Es kühlte sich der wutentbrannte Enlil (d. h. Narām-Sîn) ab, der König beruhigte sich, das entfachte Feuer im Manne erlosch“. – Sofern doch mit „Sonne des Nūr-Dagān“ zu lesen ist, bezieht sich dieser Ausdruck wahrscheinlich auf Sargon, dessen Oberhoheit Nūr-Dagān in seiner Rede unmittelbar zuvor anerkannt hat. In der El-Amarna-Version fehlt diese Zeile.

^{m}*Nu-ur-Dag-gal pâ* (KA×U)-*šu ep-pu-ša*
19′ [*i*]-˹*qáb*˺-*bi a-na Šarru-kēn* (lugal-gi-*en*) *mi-in-de*$_{9}$ *be-lí* <*ša*>
ú-ša-˹*du*˺*-ka ú-še-bi-ru-ni-ik-ku ṣābē* (erín^{meš})-*ka ilū* (dingir)-*ka*
20′ [^{d}*Za-ba*$_{4}$*-b*]*a*$_{4}$ <*a*>*-li-li e-bi-ra nāra* (íd) *a-i-ú*$^{!}$-˹*tù*˺
mātāte (kur-kur^{meš}) ^{uru}*Ak-kà-dá i-ša-an-na-an*
21′ [*a-i-ú*] *šarru* (lugal) *ú-ša-an-na-an kà-ša ge*$_{5}$*-ru-kà ú-ul i-ba-aš-ši*
na-ki-ir-šu-nu gerru (kaskal-*ru*)
22′ [× ×] ×-*tu uḫ-tim-mu lìb-bi na-ki-ru-ka up-tal-*<*la*>*-ḫu-ma*
uš-ḫa-ra-ra tù-te-er-šu-nu-ti
23′ [*a-na*] *eqli* (˹a˺-šà) *ugāri* (a-gàr) *be-lu ša re-ṣu-ú eli* (ugu)-*šu*

(Es folgt eine Trennlinie)

17′ „Zurückhalten sollen ihn die Ufer, die Hochwasser, der mächtige Berg!
18′ Das Schilfdickicht soll ihm Wald formen, soll ihm dicht verwuchertes Unterholz und Gebüsch hervorbringen!“ Nūr-daggal tat seinen Mund auf
19′ und sprach zu Sargon: „Gewiss, mein Herr, ist <der>, der dich bekannt gemacht und dir die Truppen hergeführt hat, dein Gott,
20′ [„Zabab]a, der Kampfesfrohe (?) vom Lande jenseits des Flusses! Welche Länder können Akkade gleich kommen?
21′ [„Welcher] König kann dir gleichkommen? Einen Gegner gegen dich gibt es nicht; ihr Feind ist das Feuer!
22′ [„ . . . .] . . . sind gelähmt (?) im (?) Herzen. Deine Feinde sind in Angst versetzt und starr vor Entsetzen! Du hast sie zurückgeschickt
23′ [„auf] die Felder und Fluren, die Herren, die mehr als er (?) zu Hilfe sind.“

In den ersten sieben Zeilen von *KAV* 138 sind die Entsprechungen zur El-Amarna-Tafel sehr eng, und die weggebrochenen Zeilenhälften lassen sich mit ihr gut ergänzen. Die Reihenfolge der Verse ist unverändert dieselbe, und selbst die Wortstellung scheint getreu überliefert zu sein. In den Zeilen 2 und 4 muss der Text von *KAV* 138 etwas knapper ausgefallen sein als in der El-Amarna-Version, so dass die dort eingefügten Ergänzungen, an den Vergleichstext angelehnt, tentativ sind und lediglich der Illustration dienen. In Zeile 6 ist *kâša* durch das eindrucksvollere *šar kiššate* ersetzt worden, und das Subjekt stellt *rubû ajju* statt *ajju šarru* dar.

Seit die Kollation der El-Amarna-Tafel durch S. Izre’el deutlich gemacht hat, dass Z. 22′ gegen alle früheren Bearbeitungen anders zu lesen ist,[120] kann die Zeile 8 aus *KAV* 138 nicht mehr länger mit der El-Amarna-Version harmonisiert werden. Möglicherweise ist die Überlieferung, die die El-Amarna-Tafel bietet,

[120] Vgl. dazu den Kommentar zur Zeile S. 447.

an dieser Stelle gestört. *qāmû* „Verbrenner" aus *KAV* 138 fügt sich jedenfalls thematisch besser zum zuvor erwähnten *gerru* „Feuer", das die Feinde verbrennt, als die morphologisch heikle Verbalform *uḫtimmū* „sie sind gelähmt" (Subjekt unklar).

Z. 9 malt möglicherweise die Wirkung aus, die „das Wort des Nūr-Dagān" auf Sargon gehabt hatte,[121] und Z. 10 leitet eine Rede Sargons ein. Beide Zeilen fehlen in der El-Amarna-Version; dafür scheint dort (Z. 22´f.) Nūr-daggal weiter zu Sargon zu sprechen (*tù-te-er-šu-nu-ti* „du hast sie zurückgeschickt"), wobei sich dieser Redeteil grammatisch wie inhaltlich einer überzeugenden Interpretation entzieht. Es scheint, dass diejenigen, die Sargon auf ihre Felder und Fluren „zurückschickt", jene „Herren" (*bēlū*) sind, die Sargon ihre „Hilfe", d. h. Unterstützung zugesagt hatten. Unklar ist im Rahmen dieser Deutung jedoch mindestens der Bezug von *elīšu* am Ende von Z. 23´, insbesondere des Pron.-Suffixes. Unklar ist ferner, warum Nūr-daggal oder sonst jemand überhaupt eine solch feststellende Aussage machen sollte. Die sinnvolleren Alternativen sind grammatisch ausgeschlossen: Erzählerrede forderte eine Verbalform in 3. Ps. *utēršunūti*, eine Aufforderung an Sargon einen Imperativ *tēršunūti*.[122] Zu vermuten ist daher, dass auch hier die Überlieferung der El-Amarna-Version zum Teil gestört ist.

Die folgenden Zeilen 24´ff. sind wörtliche Rede und mit Sicherheit Sargon zuzuschreiben. Statt mit einer redeeinleitenden Formel einzusetzen, ist sie mit einer Trennlinie abgeteilt. Diese Linie markiert möglicherweise eine Stelle, an der bewusst Text ausgelassen worden ist, so dass auch nicht klar ist, ob im Anschluss an die Redeeinleitung in *KAV* 138 Z. 10 die Rede Sargons aus EA 359 24´ff. anschloss, oder ob nicht noch mehr Text fehlt.

Der Vergleich von *KAV* 138 mit der El-Amarna-Version hat gezeigt, dass bei weitgehender Übereinstimmung in Abfolge, Inhalt und lexikalischer und grammatischer Gestalt der Verse Auslassungen und Hinzufügungen von Wortgruppen und ganzen Versen festzustellen sind; des Weiteren sind der Austausch von Lexemen durch andere und kleinere Umstellungen in der Syntax zu beobachten.[123] An zwei Stellen schien die Überlieferung der El-Amarna-Tafel korrupt zu sein.

Im Gesamteindruck überwiegen die engen Übereinstimmungen. Für sich genommen wären zwar diese Übereinstimmungen im Rahmen einer rein mündlichen Überlieferung noch theoretisch denkbar. Alle übrigen Beobachtungen zum *Šar tamḫāri* im Besonderen und der Tradierung keilschriftlicher Werke im

---

[121] Vgl. oben S. 292 Anm. 119.

[122] Diese Imp.-Form wurde von J. G. Westenholz, S. Franke und anderen angenommen, ist aber durch die Kollation von S. Izre'el, *AST*, 147, der das vorangehende Zeichen eindeutig als DU identifizierte, höchst unwahrscheinlich geworden.

[123] So *KAV* 138 Z. 6 [*rub*]*û ajju* gegenüber EA 359 Rev. 21´ [*ajju*] *šarru*.

Allgemeinen machen die Hypothese einer dominant mündlichen Weitergabe der Legende jedoch höchst unwahrscheinlich. So wäre mit ihr zu postulieren, dass dasselbe, identische *Šar tamḫāri*-Sujet spontan und unabhängig voneinander in Ḫattuša, El-Amarna und Assur verschriftet wurde, während viele andere Legenden und Themen, die es in der mündlichen Sagenwelt zweifellos gegeben haben muss, von den Schreibern beharrlich ignoriert wurden. Ein enges Verhältnis zwischen einer kontinuierlichen oralen Überlieferung und sporadischer, spontaner Verschriftung sollte eine weitaus größere Vielfalt an Sujets hervorgebracht haben und ließe nicht erwarten, stets dasselbe Sujet anzutreffen. So ist die enge Übereinstimmung von EA 359 und *KAV* 138 allein mit einer keilschriftlichen Tradierung der *Šar tamḫāri*-Legende plausibel zu erklären, die gewiss nicht geradlinig, sondern weit verzweigt und komplex, aber dennoch genetisch zusammenhängend gewesen ist.

Die beobachteten Varianten fügen sich qualitativ und quantitativ in das Bild, das die Varianten in der textuellen Tradition anderer keilschriftlicher Literaturwerke bieten, wie beispielsweise dem Gilgameš-, dem Etana- oder dem Anzu-Epos oder dem Streitgespräch zwischen Dattelpalme und Tamariske. Für alle diese Erzählwerke wird zu Recht eine dominant schriftliche Überlieferung angenommen, während der gleichzeitige Einfluss externer Quellen, seien es schriftliche oder mündliche, nur eine vergleichsweise geringe Rolle gespielt hatte. Sehr treffend hat C. Wilcke den schriftlichen Überlieferungsprozess für das erwähnte Streitgespräch charakterisiert, indem er schrieb:

> Wir finden den Text des Streitgesprächs im Fluß. Die Formulierung der einzelnen Passagen ist zwar relativ fixiert, doch sind die Schreiber wieder frei, sie ihren Dialekten anzupassen, Wörter, Wortgruppen, sogar ganze Sätze umzugestalten, neu zu formulieren und zu erweitern. Sie können sogar die Reihenfolge der Streitreden ändern und sodem Gesamtwerk eine neue Struktur geben. All dies scheint zunächst für mündliche Tradition zu sprechen. „Dattelpalme und Tamariske“ läßt sich aber nicht von den sumerischen, sicher schriftlich überlieferten Streitgedichten trennen. Wie diese breitet unser akkadisches Werk enzyklopädisches Wissen aus und wurzelt so im Schulbetrieb. Das warnt ebenso vor der Annahme mündlicher Überlieferungswege wie auch die Übereinstimmung in der graphischen Gestaltung der Exemplare **Ab** und **E** durch Trennlinien, die nur in schriftlicher Tradition möglich ist. Wir müssen wohl annehmen, daß diese schriftliche Weitergabe [. . .] den Schreibern ein ähnliches Maß an Freiheit in der Gestaltung einräumte, wie das in mündlicher Überlieferung zu beobachten ist. Daß dabei der Übung, in der Schule Texte auswendig zu lernen, eine nicht unwesentliche Rolle zukam, ist anzunehmen. (*ZA* 79 [1989], 169)

Die Tradierung der *Šar tamḫāri*-Legende vollzog sich somit zumindest in der Zeit zwischen den beiden Überlieferungsstufen von El-Amarna (14. Jahrhundert) und Assur (etwa 9. bis 7. Jahrhundert) als beständiges Lesen, Abschreiben und Weitergeben eines verschrifteten Literaturwerks, wobei sich die Schreiber

durchaus frei fühlten, ihren Text kreativ umzugestalten. Bei allen Umgestaltungen, Anreicherungen oder Kürzungen überlieferten beide Texte grundsätzlich dieselbe, identische *Šar tamḫāri*-Legende. Erinnerlich wird hier unter der Identität der *Šar tamḫāri*-Legende kein strukturalistisches Skelett, ein "pre-text", verstanden, sondern ein wohldefinierter Erzählstoff, für den die Figuren,[124] die Szenerie,[125] die signifikanten Motive[126] und deren Anordnung integrale Bestandteile sind.

Die hethitische Version der *Šar tamḫāri*-Legende stellt eine weitere Fassung in der Traditionsgeschichte des *Šar tamḫāri*-Sujets dar. Auch sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach den Hethitern über eine verschriftete Version vermittelt worden, die entweder in akkadisch[127] oder, wie S. Izre'el mutmaßte, vielleicht in Hurritisch[128] verfasst gewesen war. Doch selbst unter der unwahrscheinlichen Annahme, dass die hethitische Fassung eine memorierende Wiedergabe und Ausgestaltung des nur mündlich nach Ḫattuša verbrachten Sujets darstellt, müsste für diese mündliche Version zwingend vorausgesetzt werden, dass sie sich ursprünglich der Lektüre einer verschrifteten Rezension verdankt, wollte man nicht erneut die mehrfache unabhängige Verschriftung desselben mündlichen Sujets an verschiedenen Orten postulieren. So kann durch die hethitische Version, die aufgrund ihrer sprachlichen Merkmale mindestens in die mittelhethitische Zeit, d. h. in das 15. Jahrhundert datiert,[129] der Eintritt des Sujets in die schriftliche Tradition noch einmal um mindestens ca. 100 bis 150 Jahre zurückdatiert werden (ausgehend von der El-Amarna-Fassung). Die bereits diskutierten altassyrischen Merkmale lassen ein noch höheres Alter der vorauszusetzenden Erstfassung annehmen.

Es steht zu erwarten, dass noch weitere Passagen der neuassyrischen *Šar tamḫāri*-Fassung mit der Fassung aus El-Amarna weitgehend wörtlich überein-

---

[124] Sargon, die Soldaten, Nūr-Dagān, die Kaufleute.

[125] Zumindest Akkade und Purušḫanda sind hier zu nennen.

[126] Hierzu gehören die Dialoge zwischen den Kaufleuten aus Purušḫanda und Sargon sowie zwischen Sargon und seinen Soldaten, Sargons Zug durch ein unzugängliches, sich weit erstreckendes Terrain, die rasche Einnahme Purušḫandas, Sargons gottgleiche Erscheinung auf dem Thron, Nūr-Dagāns Unterwerfung und Sargons Abzug.

[127] So H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 14.

[128] Vgl. S. Izre'el, *AST*, 72. Izre'el weist vor allem auf die hurritische Glosse *ku-p*[*a-ḫi*] „Kopfbedeckung" (vgl. *KBo* 22, 6 iv 3; H. G. Güterbock, *MDOG* 101 [1969], 21) in der hethitischen *Šar tamḫāri*-Version hin, die mit der allgemein akzeptierten Vermutung korrespondiert, dass der Sagenschatz von den Königen von Akkade der hethitischen Literatur durch die Hurriter vermittelt worden sei; vgl. dazu S. Heinhold-Krahmer, *THeth* 9 (1976), 157–160. Zudem listet Izre'el mögliche Relikte hurritischen Sprachgebrauchs im *Šar tamḫāri* aus El-Amarna, wobei die einzelnen Beobachtungen freilich diskussionswürdig sind.

[129] Die Textzeugen selbst datieren alle in das 13. Jahrhundert. Vgl. dazu E. Rieken, *StBoT* 45 (2001), 576–585.

stimmen, wie es *KAV* 138 und EA 359 demonstrieren. Gleichwohl sind keinerlei Aussagen zu der Frage möglich, wie groß der Anteil dieser übereinstimmenden Passagen am Gesamtwerk gewesen war und wie stark sich beide Fassungen sonst voneinander unterschieden. Die Tradierung keilschriftlicher Literaturwerke vollzog sich nicht gleichförmig nach einem immergleichen Muster, sondern weist in der Treue zu den Vorlagen eine bemerkenswert große Bandbreite auf. Sie reicht vom fast sklavisch genauem Kopieren bis zur verkürzenden, freien Nacherzählung eines zuvor aus der Literatur erfahrenen Werkes. Ein besonders illustratives Beispiel für Letzteres bietet der Mythos „Nergal und Ereškigal", der in zwei völlig verschiedenen Versionen aus Sultantepe und Uruk sowie aus El-Amarna bekannt ist. Während die Version aus Sultantepe und Uruk ca. 350 Zeilen zählt und die Textzeugen kaum voneinander abweichen, erzählt die Version aus El-Amarna über ca. 90 Zeilen sehr knapp, wobei kaum ein Vers mit der jüngeren, längeren Version direkt vergleichbar ist.[130] Gleichwohl wird in beiden Versionen dieselbe Erzählung vermittelt, und es sollte unzweifelhaft sein, dass sich ihr Zusammenhang letztlich durch schriftliche Tradierung begründet, wenn auch in Hinblick auf die El-Amarna-Fassung mündliche oder memorierende Wege der Vermittlung eine Rolle gespielt haben mögen.[131]

Im Vergleich zu „Nergal und Ereškigal" stellen sich die beiden hier verglichenen *Šar tamḫāri*-Versionen als zumindest passagenweise identisch dar. In den übrigen Passagen können sich beide Versionen dennoch stark voneinander unterschieden haben. Auch für diese hypothetische Situation der Überlieferung gibt es ein illustratives Beispiel: Die Kuta-Legende. Soweit erkennbar, erfuhren Erzählstoff, Struktur und Gehalt der Kuta-Legende von der altbabylonischen Zeit bis in das erste Jahrtausend hinein keinen wesentlichen Wandel. Hinsichtlich der sprachlichen Ausgestaltung haben sich die drei überlieferten Fassungen jedoch

---

[130] Zur Überlieferung von „Nergal und Ereškigal" im Speziellen und den verschiedenen Mechanismen und Ausprägungen keilschriftlicher Tradierung im Allgemeinen vgl. S. Izre'el, *Oral or Aural?*, 155–225.

[131] Vgl. Izre'el, *ibid.* 199: "While the skeleton story of the Middle Babylonian Amarna recension of *N&E*, as well as its most significant traits, have remained unchanged, the form of the epic, its verbal clothing, its length, and many of its details, largely differ from the first millennium recensions. Thus, one may raise the question whether, unlike the case of *Adapa*, the older recension of *N&E* indeed reflects a totally different tradition." Die Möglichkeit dieser völlig verschiedenen Tradition, die sich mündlicher oder memorierender Vermittlung verdankt, ist durchaus einzuräumen. Der Erzählstoff ist jedoch in beiden Versionen des Mythos gleichartig genug – und beispielsweise weitaus identischer als die Erzählstoffe des *Šar tamḫāri* aus El-Amarna und der altbabylonischen Werke AO 6702 und *TIM* 9 48 –, um einen genetischen Zusammenhang beider Versionen, der letztlich durch schriftliche Weitergabe vermittelt war, sicher voraussetzen zu können. Erneut sei darauf verwiesen, dass eine zweifache unabhängige, spontane Verschriftung desselben, rein mündlichen Erzählstoffes als merkwürdiger Zufall erscheinen müsste.

jeweils weit voneinander entfernt. In den überlieferten Teilen der altbabylonischen Version findet sich lediglich eine einzelne Passage von acht Zeilen, die mit der jungbabylonischen Version sehr enge Ähnlichkeiten aufweist, so dass dort von einer fast wortgetreuen Überlieferung gesprochen werden kann. Ohne sie näher zu kommentieren, seien die entsprechenden Abschnitte beider Texte zum Vergleich gegenüber gestellt:

Altbabylonische Kuta-Legende, MLC 1364 iii 8 – 15

8 *a-na-ku es-⸢se-ḫi⸣ en-ni-ši*
9 *a-ka-ad a-na-aḫ a-šu-uš am-ṭi-ma*
10 *um-ma a-na-ku-⸢ma⸣ ilum* (dingir) *a-na* [*p*]*alê* ([b]ala)-*ia* *mi-nam ub-lam*
11 *a-na-ku šar-rum la mu-ša-lim ma-ti-šu*
12 *⸢ù⸣ rē'û* (sipa) *la mu-ša-lim ni-ši-šu*
13 *ia-a-ši palê* (bala-*e*) *mi-nam ub-lam*
14 *ki-i lu-uš-ta-ak-kan-ma*
15 *pa-ag-ri ù ra-ma-ni lu-še-ṣi*

8 Ich geriet in Aufruhr, wurde verwirrt,
9 war völlig am Ende (?), plagte mich, betrübte mich und wurde ganz klein.
10 So (dachte) ich: „Was hat ein Gott[132] über meine Regentschaft gebracht?
11 „Ich bin ein König, der sein Land nicht bewahren kann
12 „und ein Hirte, der sein Volk nicht bewahren kann.
13 „Was hat mir meine Regentschaft gebracht?
14 „Wie soll ich es hinbekommen,
15 „mich selbst (aus dieser Not) zu befreien?"

[132] Unklar, welcher Gott hier gemeint ist: In Frage kommen Ištar als die Stadtgöttin Akkades, die sich von Narām-Sîn abwandte, oder Enlil als der Gott, der die Strafe für Narām-Sîns Missachtung des göttlichen Willens verhängt (vgl. „Fluch über Akkade" und die jungbabylonische Kuta-Legende). Möglich, doch weniger wahrscheinlich ist schließlich der persönliche Gott Narām-Sîns (entsprechend wäre DINGIR *ilī* zu lesen bzw. zu DINGIR-<*i*> zu emendieren), für den neben Ištar noch Zababa oder Erra in Frage kommen könnten.

jungbabylonische Kuta-Legende, Zeilen 88–93[133]

88 *es-si-ḫu en-ni-šú a-ka-la* | *a-šú-uš uš-ta-ni-iḫ*
89 *ki-a-am aq-bi a-na lìb-bi-ia um-ma lu-u a-na-ku-ma*
90 *a-na pa-le-e mi-na-a e-zib*
91 *a-na-ku šarru* (lugal) *la mu-šal-li-mu māti* (kur)-*šú*
92 *ù re-é-um la mu-šal-li-mu um-⸢ma-ni⸣-šú*
93 *ki lu-uš-tak-kan-ma pag-ri u pu-ti lu-še-ṣi*

88 Ich geriet in Aufruhr, wurde verwirrt, beklommen (?), betrübte mich und quälte mich ab.
89 So sprach ich zu mir, dies waren meine Worte:
90 „Was habe ich der Regentschaft hinterlassen?
91 „Ich bin ein König, der sein Land nicht bewahren kann,
92 „und ein Hirte, der seine Leute nicht bewahren kann!
93 „Wie soll ich es hinbekommen, mich selbst (aus dieser Not) zu befreien?“

In allen anderen Passagen ist die Überlieferung stark verfremdet. Es finden sich zwar immer wieder einzelne Lexeme und inhaltlich ähnliche Verse, die den genetischen Zusammenhang beider Texte untermauern, doch ist der tiefgreifende Wandel, den die Tradition der Kuta-Legende erfahren hat, unverkennbar. Wie bei „Nergal und Ereškigal“ ist auch in die Länge des Werkes stark eingegriffen worden – so lässt sich aus der Gestalt beider altbabylonischer Textzeugen schließen, dass diese Version einen Umfang von 400 bis 600 Zeilen gehabt haben muss, während die jungbabylonische Version lediglich 180 Zeilen lang ist.[134]

---

[133] Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 318 f. Besterhaltener Textzeuge für diese Passage ist Text **B** (nach den Sigla bei J. G. Westenholz, *Legends*, 332 ff.) = K 5418a = *CT* 13 39/40, Kol. ii 21´–iii 2. Weitere Textzeugen: **E** (K 2021B), **G** (S.U. 51/67A+76+166+ 21923 = *STT* 30) und **H** (Ash. 1924.2085 = *OECT* 11 103). Varianten: Z. 89 *lìb-bi-ia* **G** *lìb-bi-*<*ia*>; *a-na-ku-ma* **G** *ana-ku-ma*. Z. 92 *mu-šal-li-mu* **H** *ú-ša*[*l-* . . .].

[134] Vgl. zur Länge der altbabylonischen Version I. Finkelstein, *JCS* 11 (1957), 83b; C. B. F. Walker, *JCS* 33 (1981), 191; J. G. Westenholz, *Legends*, 263. Während Finkelstein die Länge von MLC 1364 aufgrund der Kurvatur des Fragments auf sechs Kolumnen von insgesamt 250–300 Zeilen schätzte, beruht die Berechnung der Gesamtlänge des Werks auf dem kleinen Fragment BM 17215. Dieses setzt in Kol. i inmitten der Handlung ein: i 1 f. *qá-ab-lam iš-ta-tu i-na mu-uḫ-ḫi-š*[*a*] | *ki-ma kar-mi uš-te-wi* „Er knüpfte Kampf gegen (das Land), verwandelte (es) in einen Ruinenhügel“. Im Kolophon am Ende von Kol. vi wird die Tafel als DUB-2-KAM-MA *ṭu*[*p*]-*še-na pí-te-e-ma* „Tafel II von ‚Öffne den Tafelbehälter‘“ bezeichnet. Den Tafelumfang von mindestens 200 bis maximal 300 Zeilen schätzte Walker ebenfalls aufgrund der Tafelkurvatur. Dass die altbabylonische Version erheblich länger als die jungbabylonische gewesen ist, ist somit sicher, selbst wenn sich Finkelsteins und Walkers Schätzungen als ungenau erweisen sollten.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich im Vergleich zur mittelbabylonischen Version der Kuta-Legende aus Ḫattuša konstatieren.

Leider kann das zweite, kleine neuassyrische Fragment des *Šar tamḫāri*, das aus Ninive stammt (K 13228), nichts zur Frage beitragen, wie stark sich die Überlieferung bis in neuassyrische Zeit gewandelt hat.[135] Es hat vierzehn Zeilenreste überliefert, die die Kaufleute, Sargon, Ištar und den Eulmaš-Tempel erwähnen; die Passage gehört im Plot der *Šar tamḫāri*-Legende an das Ende des Gesprächs zwischen Sargon und den Kaufleuten in Akkade, vor dem Aufbruch nach Purušḫanda. Dieser Punkt der Erzählung ist in der El-Amarna-Version jedoch abgebrochen – er fällt in die Lücke nach dem letzterhaltenen Abschnitt der Vorderseite, in dem die Kaufleute den phantastisch anmutenden Weg nach Purušḫanda oder dessen Landschaft selbst beschreiben. Das Fragment lässt sich somit nicht mit der El-Amarna-Version vergleichen. Ebenso muss offen bleiben, wie weit sich möglicherweise die Ninive- und die Assur-Rezension voneinander unterschieden hatten.

10.5. Zusammenfassung

Die überlieferten Versionen der *Šar tamḫāri*-Legende aus Ḫattuša, El-Amarna, Assur und Ninive sind in Erzählstoff, Erzählstruktur und z. T. auch sprachlicher Gestaltung eng genug miteinander vergleichbar, um ihren genetischen Zusammenhang sicher vorauszusetzen. Mit den stofflich und gehaltlich stark divergenten altbabylonischen Erzählungen „Sargon der Eroberer“ und „Sargon in der Fremde“ (AO 6702 und *TIM* 9 48) konnte ein derartiger Zusammenhang ausgeschlossen werden; beide Erzählungen sind nicht als Varianten der *Šar tamḫāri*-Legende anzusehen, gleichwohl sie das grundlegende Erzählmuster von einem König, der in die Ferne zieht und diese erobert, sowie einzelne Motive mit der *Šar tamḫāri*-Legende gemein haben. Ferner ist eine Abkunft des Namens Nūr-Dagān und seinen Derivaten vom Namen Ūta-rapaštim aus den altbabylonischen Erzählungen wahrscheinlich. Fast alle dieser Übereinstimmungen zu AO 6702 und *TIM* 9 48 lassen sich sowohl durch literarische Entlehnung aus diesen oder ähnlichen Werken, die sich möglicherweise auch über mündliche oder memorierende Vermittlung vollzog, als auch durch eine allgemeine, rein mündliche Tradition über die Könige von Akkade erklären, derer sich die Autoren der drei in Rede stehenden Werke unabhängig voneinander bedienten. Ein sicheres Urteil lässt sich in dieser Frage nicht fällen, gleichwohl die Existenz mündlicher Sagen über die Könige von Akkade gerade durch das Erscheinen der keilschriftlichen Legenden, die von Sargon und Narām-Sîn handeln, in hohem Maße wahrscheinlich ist. Die einzige Ausnahme in dieser Hinsicht stellt die Umset-

[135] Vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 136–139.

zung des Namens Ūta-rapaštim zu Nūr-Dagān dar. Diese kann sich nur in der Schriftlichkeit vollzogen haben. Da der Name Ūta-rapaštim jedoch auch in der verschrifteten Ur-Fassung der *Šar tamḫāri*-Legende gestanden haben kann, ist auch damit nicht sicher erwiesen, dass der Autor der *Šar tamḫāri*-Legende Kenntnis von altbabylonischen verschrifteten Sargon-Legenden gehabt hatte, die enger mit AO 6702 oder *TIM* 9 48 in Zusammenhang standen.

Von gravierender Bedeutung ist etwas Anderes: Die Differenzen zwischen den altbabylonischen Erzählungen und dem *Šar tamḫāri* lassen einen freien, kreativen Umgang mit den überlieferten Erzählungen erkennen – unerheblich, ob die Überlieferungen, die die *Šar tamḫāri*-Erzählung beeinflussten, nun auf verschriftete Legenden, mündliche Sagen oder beides zurückgingen. Wenn sich in den Übereinstimmungen und Differenzen der beiden Gruppen – AO 6702 und *TIM* 9 48 auf der einen, die verschiedenen *Šar tamḫāri*-Versionen auf der anderen Seite – Anzeichen für den Einfluss beider Überlieferungskanäle finden lassen, so korrespondiert dieser Befund mit der Annahme, dass die altbabylonische Gesellschaft als eine traditionale, begrenzt literale Kultur anzusehen ist, in der mündliche Überlieferungen neben der schriftlichen Tradition eine bedeutende Rolle gespielt haben.[136]

Offen bleiben muss, wie stark die mündlichen Sargon-Sagen der altbabylonischen und altassyrischen Zeit den verschrifteten Legenden stofflich entsprochen haben. Das *Šar tamḫāri* kann sowohl auf eine stofflich sehr ähnliche mündliche Sage zurückgehen als aber auch die originäre Schöpfung eines schriftlich dichtenden Poeten gewesen sein, der sich lediglich des Stils, der grundlegenden Erzählmuster und der Motive mündlicher Sargon-Sagen bediente. Die im *Šar tamḫāri* festgestellten Elemente des sublimen Stils traditioneller Volkserzählungen,[137] ob nun aus einer mündlichen *Šar tamḫāri*-Sage oder nur den allgemeinen, mündlich geprägten Erzähltechniken entnommen, verfolgen aber in jedem Falle dieselben Ausdrucksziele wie in mündlichen Erzählungen: Sie fokussieren in erster Linie das kühne, bewegte Abenteuer als solches und dienen somit vor allem der Unterhaltung.

Einmal verschriftet, wurde das *Šar tamḫāri*, anders als die altbabylonischen Legenden AO 6702 und *TIM* 9 48, schriftlich weitertradiert und im gesamten alten Orient verbreitet. Eine spontane Neuverschriftung einer mündlich weitergegebenen *Šar tamḫāri*-Legende ist aller Wahrscheinlichkeit nach auszuschließen. In seinen verschiedenen Versionen bewahrte das *Šar tamḫāri* seinen Erzählstoff weitgehend unverändert, während in den einzelnen Passagen und Details eine große Flexibilität der Schilderung und sprachlichen Ausgestaltung anzunehmen ist. Wahrscheinlich vollzog sich die Überlieferung ähnlich wie die der Kuta-Legende, in der bei unverändertem Erzählstoff und gleichbleibender

---

[136] Zum Konzept einer „begrenzt literalen Kultur" vgl. oben S. 91–93.
[137] Vgl. oben S. 265 ff.

Erzählstruktur die Einzelheiten hier und dort fast wörtlich bewahrt, zum größeren Teil aber stark umgestaltet wurden.

Der kreative Prozess, den der Erzählstoff über die Jahrhunderte durchlief, war gewiss durch die verschriftete literarische Tradition, in der die Schreiber ja ausgebildet wurden, beeinflusst gewesen. Die Formulierung oder das Hinzusetzen einzelner Phrasen, Ausschmückungen in der Schilderung von Figuren und Begebenheiten, selbst das Einfügen von Zügen und einzelnen Motiven ist ohne Weiteres aus dieser Quelle erklärbar; ebenso verhält es sich mit stilistischen Veränderungen wie etwa dem Einfügen epischer Wiederholungen oder der Verwendung chiastischen oder parallelisierenden Satzbaus. Zugleich ist es möglich, dass während der Tradierung der *Šar tamḫāri*-Legende die mündliche, illiterate Erzählkultur ihren Einfluss ausgeübt haben mag. Ohne eine ältere akkadische Fassung der Legende in nennenswertem Umfang in Händen zu halten, wird man auch in dieser Frage nicht über Spekulationen hinauskommen. Zu berücksichtigen ist hier jedoch die altassyrische Sargon-Legende aus Kaniš/Kültepe (Kt. j/k 97), die ähnlich wie das *Šar tamḫāri* durch einen schlichten, „volkstümlich" anmutenden Stil gekennzeichnet ist und Sargon zwar als imposante, enorme Taten vermögende Erscheinung präsentiert, dies aber in einer wenig feierlichen, rein erzählenden Sprache. M. Liverani und M. van de Mieroop nahmen in dieser Erzählung gar parodistische Züge an.[138] Angesichts der Charakteristika der Sargon-Erzählung aus Kaniš ist es ohne Weiteres denkbar und vielleicht sogar wahrscheinlich, dass die „volkstümlich" anmutenden Merkmale der *Šar tamḫāri*-Legende bereits von Anbeginn ihrer Verschriftung an vorhanden gewesen waren. In der El-Amarna-Fassung wurden diese Züge möglicherweise noch durch eine Verkürzung der Erzählung, wie sie oben im Zusammenhang mit dem Vergleich der Assur-Version vermutet wurde, verstärkt, da eine Verkürzung des Textes zugunsten der Konzentration auf die Handlung als solche zwangsläufig zu einer Sublimation – „Verflüchtigung" – anderer, höhergeordneter Gehalte zur Folge haben musste.

[138] Vgl. S. 339 f.

Kapitel 11

Zusammenfassung

Die vorliegende Studie hat eine Reihe von literarhistorischen und rezeptionsästhetischen Fragen über die keilschriftliche Literatur anhand einer kleinen und noch zudem sehr schlecht überlieferten, dafür aber umso vielseitigeren und inhaltlich interessanten Textgruppe – die Erzählwerke über die Könige von Akkade – zu erhellen versucht.[1] Zahlreiche Ergebnisse und Schlussfolgerungen mussten dabei mit Fragezeichen versehen werden. Für einen zeitlich so weit zurück liegenden Kulturkreis wie das alte Mesopotamien können jegliche Versuche, die damalige literarische Erfahrung und Signifikanz zu rekonstruieren, nur Annäherungen sein. Gleichwohl wird sich die Assyriologie auch angesichts dieser ernüchternden Erkenntnis nicht von der Pflicht entbunden fühlen dürfen, auch weiterhin die Fragen nach literarhistorischen Zusammenhängen und der literarischen Erfahrung zu stellen und zu untersuchen, da sie für das Verstehen der altmesopotamischen Geisteswelt unerlässlich sind und den Forscher heute davor bewahren, zu voreilig und unreflektiert die eigenen Literaturmodelle auf die Texte des alten Orients zu übertragen und diese damit möglicherweise misszuverstehen.

Das Corpus erzählender Werke über Sargon und Narām-Sîn von Akkade, den beiden überragenden „Nationalhelden" der frühen mesopotamischen Geschichte, ist formal und stilistisch heterogen; jeder Überbegriff für dieses allein inhaltlich bestimmte Corpus ist somit ein sprachliches Hilfsmittel und keine Gattungsbezeichnung im engeren Sinne. J. G. Westenholz nannte die Texte dieses Corpus "legends" („Sagen"); ich entschied mich für „Legenden", um nicht den Eindruck zu erwecken, dass diese Erzählwerke mehr oder minder getreue Niederschriften einstmals mündlich kursierender Sargon- und Narām-Sîn-Sagen seien. In sich zerfällt das Corpus, vom sumerischen „Fluch über Akkade" einmal abgesehen, in zwei Gruppen: Die überwiegend in erster Person erzählenden fiktionalen *narû*s („Stelen", Königsinschriften), die so gestaltet sind, als würde das Werk eine offizielle Königsinschrift darstellen, in der Sargon oder Narām-Sîn selbst

[1] Die Auswahl des Gegenstandes wurde bereits in der Einleitung gerechtfertigt, vgl. vor allem S. 8 f.

seine Erlebnisse erzählt, und die in dritter Person erzählenden Epen und Legenden, die die Handlung durch einen fiktiven, objektiv berichtenden Erzähler vermitteln, zumeist aber gleichzeitig von langen Passagen wörtlicher Rede und Gegenrede der Protagonisten gekennzeichnet sind. Für beide Gruppen wurden in vorliegender Studie einige Werke, die ergiebige Erkenntnisse versprachen – mitunter da sie bisher noch nicht so intensiv untersucht worden sind wie andere Texte aus dem Corpus –, exemplarisch untersucht und miteinander verglichen.[2]

Anfänge keilschriftlicher „Historiographie“, die sich historischer Quellen bedient und zugleich die Ereignisse fiktional umzustrukturieren und zu deuten beginnt, konnten bereits in dem kleinen altakkadischen Schülerfragment *MAD* 1 172 beobachtet werden. Es steht von allen überlieferten legendarischen Texten den Ereignissen um die Große Revolte gegen Narām-Sîn in der Akkade-Zeit historisch am nächsten, ist vielleicht sogar zeitgenössisch, und nimmt sich doch die erzählerische Freiheit, von den Berichten, die Narām-Sîn selbst in seinen Königsinschriften über diese Ereignisse anfertigen ließ, abzuweichen. Es fokussiert im Gegensatz zu den Inschriften die Revolte auf einen einzigen Hauptgegner, Ipḫur-Kiš von Kiš, der, wieder im Widerspruch zu den Inschriften, in *MAD* 1 172 die Führerschaft über die Große Revolte innehat. Mit Lugalane, dem Vasallen Ipḫur-Kišs aus Ur, wird eine Figur genannt, die dem Schreiber möglicherweise aus der sumerischen Literatur der Enḫeduanna (dem Ninmešara-Lied) bekannt gewesen war. In den Inschriften Narām-Sîns findet dieser Herrscher bislang keine Erwähnung. Schließlich verwendet *MAD* 1 172 stilistische Mittel einer Literarsprache, die für akkadische Hymnen und Epen wohlbekannt ist, in den Inschriften der altakkadischen Zeit allerdings nicht zur Anwendung kam. All dies könnte dazu verleiten, mündliche Quellen für *MAD* 1 172 zu postulieren, d. h. mit mündlichen Heldensagen über die Große Revolte zu rechnen. Ausschließen lassen sich diese mündlichen Quellen nicht. Das Sujet indes und der gleichwohl nüchterne, dokumentarisch anmutende, knappe Erzählstil lassen jedoch vermuten, dass die Inschriften Narām-Sîns und möglicherweise noch andere Kanäle der königlichen Propaganda wie Bildwerke, Siegesfeiern oder vom König in Auftrag gegebene Heldenlieder den Inhalt von *MAD* 1 172 nicht nur beeinflusst, sondern überhaupt erst initiiert haben. Dass sich in dem einzigen altakkadischen literarischen Text, der das akkadische Königtum direkt

---

[2] Am ausgiebigsten studiert wurden aus dem Corpus bislang die Geburtslegende Sargons und die Kuta-Legende, des Weiteren das sumerische „Fluch über Akkade“, das *Šar tamḫāri* und die „Große Revolte gegen Narām-Sîn“. *MAD* 1 172, AO 6702 und *TIM* 9 48 wurden, von reinen Texteditionen abgesehen, bisher noch nicht in längeren Studien analysiert. AO 6702 und *TIM* 9 48 wurden bislang lediglich in Arbeiten erörtert, die die literarhistorischen Abhängigkeiten zum *Šar tamḫāri* untersuchten. Das *Šar tamḫāri* selbst wurde schon oft übersetzt und diskutiert, stellt aber aufgrund seines z. T. korrupten Akkadisch und schlechten Zustands bis heute eine besondere analytische Herausforderung dar.

thematisiert,[3] ein Sujet verarbeitet worden ist, das ganz ähnlich in den Inschriften überliefert ist, ist hierfür ein klares Indiz.

Da das Thema der Großen Revolte gegen Narām-Sîn auch in altbabylonischer Zeit vital blieb, ist zu vermuten, dass das Thema durch eine aus altakkadischer Zeit herrührende literarische Tradition der altbabylonischen Zeit vermittelt worden war. Da sich aus der Ur III-Zeit keine Spuren dieser Tradition finden lassen – wie übrigens auch sumerische Literaturdenkmäler dieser Zeit nur ganz vereinzelt überliefert sind –, mag in dieser Zeit das literarische Erbe der Akkade-Zeit aus dem literarischen Kanon ausgemustert gewesen sein, könnte aber im stärker semitischsprachigen Norden Babyloniens weiter überlebt haben. Das einzige längere sumerische Werk, das sich mit der Akkade-Zeit beschäftigt, der „Fluch über Akkade", enthält vermutlich dennoch einen Reflex auf das Große Revolte-Thema: Die zur Strafe in das Reich Narām-Sîns einfallenden Gutäer bewahrten zwar die Erinnerung an tatsächlich stattgefundene Kämpfe der Nachfolger Narām-Sîns gegen dieses Volk,[4] spiegeln in der mythischen Überzeichnung des alles vernichtenden Einfalls aber auch die literarische Tradition von der Großen Revolte, des übermächtigen Aufstandes der gesamten Welt gegen den König. Narām-Sîn war wahrscheinlich der letzte mächtige König der Dynastie, der über ein großes Reich verfügte; bereits unter Šar-kali-šarrī begann dieses Reich wieder zu schrumpfen. Aber er war zugleich ein König, der bemerkenswert detailliert seinen militärischen Erfolg gegen eine das ganze Land erfassende Revolte feiern ließ, ein Ereignis, dass ihm darum politisch besonders wichtig gewesen sein muss. Für die kollektive Erinnerung der Nachwelt erzielte er damit einen Pyrrhussieg, denn der ausführlich geschilderte Kampf gegen seine Feinde konnte auch die fürwitzige Frage provozieren, weshalb sich Narām-Sîn überhaupt so lange gegen Ipḫur-Kiš und Amar-girid mühen musste, und ob nicht die Entfesselung der Revolte ein schicksalhaftes Zeichen gegen die Legitimität dieses Königs dargestellt hatte, der sich selbst als Gott feiern ließ und den nachfolgenden Generationen vielleicht nicht von ungefähr auch als ein hybrider Herrscher in Erinnerung geblieben war.[5] So ist es m. E. kein Zufall, dass Narām-Sîn und nicht einer seiner Nachfolger zum Protagonisten des „Fluch über Akkade" wurde, das aus ihm einen maßlosen und selbstgerechten „Unheilsherrscher" machte.

---

[3] Im Gegensatz zu den sumerischen Dichtungen der Enḫeduana, in denen Fragen nach der königlichen und legitimen Macht ins Mythische übertragen und mit Götterfiguren verhandelt werden.

[4] Vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 54, Datenformel 27 (Šar-kali-šarrī) und S. 57, Datenformel 42 (anonym, evtl. ebenfalls Šar-kali-šarrī).

[5] Die Tradition über Narām-Sîn ist freilich ambivalent: Neben dem anmaßenden Narām-Sîn steht auch ein heldenhafter, siegreicher Narām-Sîn, so z. B. in der Große-Revolte-Legende, in „Narām-Sîn und Erra" und in „Narām-Sîn und der Herr von Apišal".

In altbabylonischer Zeit lebte das alte Thema der Großen Revolte wieder auf. Und wie in altakkadischer Zeit die Inschriften und übrige königliche Propaganda vermutlich die Hauptquelle für die literarische Tradition dieses Sujets gebildet hatte, so wurden auch in altbabylonischer Zeit erneut authentische Inschriften Narām-Sîns für die Verarbeitung dieses Themas herangezogen. Dies konnte in der Diskussion der in zwei Exemplaren überlieferten Große Revolte-Legende aus dem südlichen Babylonien und Mari detailliert aufgezeigt werden.

Neben der Übernahme des Sujets und einer Reihe sprachlicher Formen haben die Erzählwerke über die Große Revolte, aber auch andere Legenden von Sargon und Narām-Sîn das Aufbauschema der Königsinschrift übernommen und bezeichnen sich z. T. auch selbst als *narû*, „Stele“ bzw. „Königsinschrift“. Dieses Merkmal hat dazu geführt, dass bei Texten, die sich als Inschriften gebärden, häufig unklar ist, ob sie als authentisch einzustufen sind. Dies betrifft vor allem tatsächlich oder vermeintlich nicht-authentische *narû*s anderer Könige wie Agum-kakrime, Kurigalzu oder Sanherib; bei den Sargon- und Narām-Sîn-Werken ergab sich diese Schwierigkeit hingegen praktisch nie, da schon der zeitliche Abstand zu diesen Königen, der z. T. legendarische oder phantastische Inhalt der *narû*s und der Umstand, dass beide Könige auch anderweitig als charismatische Gestalten der historischen Tradition belegt sind, die Nicht-Authentizität hinlänglich erwies. Dennoch stellt sich bei der Beschäftigung mit fingierten Königsinschriften zwangsläufig die Frage nach den allgemeinen theoretischen Kriterien, die diese Texte von den authentischen Inschriften scheidet; die Theorie dieser Textgruppe hat zudem zu klären, inwieweit die Texte auch in ihrer altorientalischen Umwelt als nicht-authentisch bzw. „literarisch“ erfahren wurden.

Diesen Fragen wurden in den Kapiteln 5, 6 und 7 nachgegangen. Nach der Darstellung und kritischen Wertung der bisherigen Ansichten zur „*narû*-Literatur“ wurde der Versuch unternommen, aus der zeitgenössischen Literaturtheorie Kriterien für die Beschreibung literarischer Fiktionalität zu gewinnen, die auch für die altorientalische Literatur tragfähig sind. Es zeigte sich, dass bei der Beurteilung literarischer Fiktionalität derjenige, der urteilt, letztendlich auf die kritisch gewonnene Erkenntnis des „Als Ob“ eines fiktionalen Werkes angewiesen ist; das Erkennen der Fiktion gründet sich auf der „Selbstanzeige“ der Fiktion, auf ihre „Fiktionssignale“, die dem Rezipienten bedeuten, dass er es mit einem „inszenierten Diskurs“ zu tun hat, und ihn ineins damit auffordern, diesen Diskurs in anderer Art und Weise aufzunehmen und zu verarbeiten als „nicht-inszenierte Diskurse“. Der inszenierte Diskurs vermag über „Akte des Fingierens“ andere Sinnmöglichkeiten zu erstellen, die über das, was der Text fingiert, hinaus sind – die literarische Fiktion überschreitet Sinngrenzen. Eine solche Sinngrenze ist im Falle der Kuta-Legende z. B. die Selbstreflexion des Königs und die implizit darin beschlossene Kritik seines Handelns, die in einer authentischen Königsinschrift nicht möglich wäre. Ob die gebildeten Babylo-

nier, die damals die Werke schrieben und lasen, sich bewusst waren, dass sie mit Fiktionen umgingen – d. h. ob das „Als Ob" der Texte nur uns modernen Interpreten bewusst ist oder auch den alten Babyloniern offenbar werden konnte –, ist keine einfache Frage. Angesichts der doch recht starken Fiktionssignale in einem Teil der Texte – vor allem der Kuta-Legende – halte ich es jedoch für wahrscheinlich, dass ihnen die Fiktionalität der Texte vertraut war. Dafür spricht auch der kreative Umgang mit den Texten im Prozess der literarischen Tradition – im Gegensatz zur minutiösen Quellentreue bei der Abschrift altakkadischer Königsinschriften. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass die Schreiber zugleich an den Quellengehalt ihrer literarischen Tradition glauben konnten. Sie legten ihn „nur" aus – in Hinblick auf eine bestimmte Aussage, auf ein Exempel, das sich an dem konkreten historischen Fall realisierte.

Die fiktionalen *narû*s enthalten keine sprachlichen Formen, die für sich genommen „das Fiktionale" an ihnen repräsentieren, da sich Fiktionalität grundsätzlich in Relation zum urteilenden Ich des Rezipienten konstituiert. Gleichwohl gibt es eine Reihe von Formen, die in ihnen unterschiedlich ausgeprägt sind und eine ähnliche stilistische Vielfalt offenbaren wie die große Gattung der authentischen Königsinschriften. Zumeist sind die fiktionalen *narû*s in einer eher nüchternen, prosaischen Sprache gehalten, die dem Stil der altakkadischen und zahlreichen altbabylonischen Inschriften in etwa entspricht. In dem Werk, das sich bereits in seiner äußeren Anlage (Textrahmen) am weitesten von den authentischen *narû*s entfernt hat, der Kuta-Legende, konnte zugleich eine Sprache beobachtet werden, die der klassischen akkadischen Epik am nächsten steht: Ein gemessener Versbau, parallele, kontrastive und chiastische Versstrukturen, epische Wiederholungen, redeeinleitende Formeln und eine sprachliche Ausschmückung der erzählten Sachverhalte. Als stärkste Fiktionssignale wurden die Selbstthematisierung als *narû* und die mythische Erzählebene mit handelnden Götterfiguren ausgemacht, die nicht den Mitteln der authentischen Inschriften entsprechen.

Neben den fiktionalen *narû*s haben die Babylonier auch regelrechte Heldenepen und Legenden über Sargon und Narām-Sîn niedergeschrieben, die in der altbabylonischen Zeit von einer glühenden Verehrung ihrer kriegerischen, tapferen und unerschütterlichen Hauptfigurern erfüllt sind. Der gewiss schönste und kunstvollste Text dieser Art ist „Sargon, der Eroberer" (AO 6702), mit dem das ähnliche Werk „Sargon in der Fremde" aus Šaduppûm (*TIM* 9 48) vergleichbar ist. Neben der ausführlichen Darstellung des Heldentums, das den König mit seinem Heer in der Schlacht erwarten wird, tritt die Darstellung der Geschehnisse wie z. B. der Schlacht selbst stark in den Hintergrund. Die Epen bestehen über weite Strecken aus Dialogen zwischen dem König und seinem Heer, das durch den „Ersten" der Soldaten, dem *ašarēdum*, repräsentiert ist. In anderen Werken wie „Narām-Sîn und der Herr von Apišal" redet Narām-Sîn auch mit seinem Wesir (*šukkallum*); im erst später überlieferten *Šar tamḫāri* treten

schließlich noch die Kaufleute als Redende auf, durch einen Obmann (*šukkalli ša mārē tamkārē*) vertreten.

Die Epen enthalten gewichtige inhaltliche und gestalterische Elemente, die gewiss nicht aus altakkadischen Königsinschriften stammen: Namhaft zu machen sind hierfür vor allem das Thema des kriegerischen Heldentums, das in vielfältigen Bildern reich ausgemalt wird, die Form der z. T. langen Reden und Gegenreden Protagonisten sowie die Walddurchquerung Sargons und dessen Lichterscheinung. Diese Elemente entstammen mit großer Wahrscheinlichkeit mündlichen Sagen oder Epen, die bis dahin weitgehend unabhängig von der verschrifteten Literatur tradiert worden waren. Doch schon die Frage, ob diese Sagen und Epen auch Sargon und Narām-Sîn als Protagonisten hatten, führt auf unsicheres Terrain: Die Annahme ist naheliegend und wohl auch wahrscheinlich, aber es könnte sich auch durchaus anders verhalten haben. Denn dass auch die verschrifteten Sargon- und Narām-Sîn-Epen der altbabylonischen Zeit eine Fülle von Ereignissen und Namen aufgenommen und verarbeitet haben, die aus den authentischen Königsinschriften der altakkadischen Zeit bekannt sind,[6] zeigt auf, wie stark auch diese Werke durch die von den Inschriften geprägte kollektive Erinnerung beeinflusst sind. Es muss hier nicht mehr eine direkte Entnahme aus Originalinschriften vermutet werden – Namen und Ereignisse waren wahrscheinlich auch so, allein durch die verschriftete historische Tradition und die mündliche Vermittlung in der Edubba, bekannt. Dass die Namen und Ereignisse aber letztlich aus den Inschriften bzw. der königlichen Propaganda der altakkadischen Zeit stammen und nicht etwa aus mündlichen Sagen, die sie bis in die altbabylonische Zeit hinein bewahrt hatten, scheint mir sicher.

Der Vergleich zwischen „Sargon, der Eroberer“ und „Sargon in der Fremde“ konnte aufzeigen, dass beide Texte eigenständige Werke darstellen. Gleichwohl bedienten sie sich derselben Erzählstruktur und teilweise derselben Motive und Szenen – wobei im Detail jedoch immer wieder Unterschiede offenbar wurden. Dieser Befund wurde damit erklärt, dass beide Texte durchaus auf die schriftliterarische Tradition zurückgehen, die Vermittlung sich jedoch auch memorierend vollzogen haben muss, d. h. durch das Weitergeben und Abwandeln auswendig gelernter Texte. Diese Form der Weitergabe bleibt an das Milieu der Schreiber und der Schriftkultur gebunden und ist nicht mit einer von jeglicher Schrift abgelösten Sänger- und Sagenkultur zu verwechseln. Dass auch Letztere ihren Einfluss ausgeübt hatte, wurde bereits gesagt – diese Einflüsse wurden jedoch nach ihrer Aufnahme in die literarische Tradition dort konserviert und immer wieder weitergegeben (wie z. B. die historischen Omina lehren, in denen sich auch Sargons Waldabenteuer wiederfindet). Aufs Ganze gesehen macht das ursprünglich mündliche Sagengut in den altbabylonischen Epen einen eher geringen Teil aus – so erwartete man eigentlich viel mehr Abenteuer und Epi-

[6] Vgl. oben S. 222.

soden, eine bewegtere Handlung –, so dass diese Texte nur sehr bedingt als „Heldensagen“ angesprochen werden dürfen. Der eindruckvollste Import aus der Mündlichkeit ist die Feier des kriegerischen Heldentums, das außerhalb dieser Epen in dieser Form nirgends überliefert ist und dokumentiert, dass auch die alten Babylonier den Ethos des tapferen, todesverachtenden und den Krieg freudig bejahenden Kriegers kannten und feierten.

In der Diskussion des mittelbabylonisch und später überlieferten *Šar tamḫāri*, das im weitesten Sinne literarhistorische Berührungspunkte mit den altbabylonischen Sargon-Epen aufweist, zeigte sich in den Resultaten ein ganz ähnliches Bild. Einmal verschriftet – vermutlich in altassyrischer Zeit –, erlebte dieses Werk eine weitverzweigte Tradierung, die es bis nach Ḫattuša und nach Aḫet-Aton in Ägypten trug. Die Weitergabe erfolgte jedoch in der Schrift, und Abweichungen, Kürzungen und Erweiterungen der verschiedenen Überlieferungszeugnisse lassen sich ähnlich wie bei AO 6702 und *TIM* 948 mit memorierender Weitergabe, bewussten Eingriffen oder defekten Vorlagen erklären. Das mittelbabylonische *Šar tamḫāri* steht seinem neuassyrischen Pendant aus Assur viel näher, als dies für die in etwa zeitgenössischen altbabylonischen Epen gilt; eine andere als schriftliterarische Abhängigkeit ist hier ganz ausgeschlossen. Der Einfluss mündlicher, von literarischen Traditionen weitgehend abgelösten Sagen, lässt sich nicht sicher nachweisen; am ehesten wäre es denkbar, dass durch Verkürzungen und prägnanten Verdichtungen ein „volkstümlicher“, mündlicher Erzählstil angestrebt wurde und hierin ein indirekter Einfluss mündlicher Erzählkunst liegt.

Dieser sublime Erzählstil ist es auch, der in der assyriologischen Rezeption immer wieder dazu geführt hat, das Werk nicht als „Epos“, sondern als eine diminutive Form, als „Roman“ oder „Abenteuerlegende“, anzusehen. Sprachlich ist der Text durchaus gemäß der übrigen akkadischen Epik gestaltet, weist deren Stilfiguren auf und könnte demgemäß wie die altbabylonischen Werke als „Epos“ angesprochen werden. Inhaltlich ist das Werk jedoch von anderer Natur: Sargons Heldentum spielt zwar eine Rolle, weitaus stärker steht jedoch der Konflikt zwischen ihm, seinen Soldaten, den Kaufleuten und Nūr-daggal im Vordergrund. Ein weiteres, thematisch stark betontes Element ist der beschwerliche Weg nach Purušḫanda, der in phantastischen Farben ausgemalt wird, und die märchenhaften Reichtümer, die die ferne Gegend bietet. Mit Witz und Ironie wird die Eroberung der Stadt erzählt – dass Purušḫandas Soldaten weintrunken auf ihren Gegner warten, wirkt beinahe schwankartig –, eine Haltung, die dem heroischen Thema der altbabylonischen Werke wahrscheinlich unangemessen gewesen wäre. Die Götter spielen demgegenüber im *Šar tamḫāri* kaum eine Rolle.

Diese Charakteristika machen es in der Tat schwer, das Werk als „Epos“ anzusehen. Gemäß seines Inhalts und seiner „volkstümlich“ anmutenden Gestaltung halte ich daher die Bezeichnung „Abenteuerlegende“ für angemessener.

Die hier präsentierten Untersuchungen konnten eine Reihe literarischer und literarhistorischer Fragen erhellen. Dass andererseits Vieles in Hinblick auf die hier erforschten Texte und die Textgruppe der Sargon- und Narām-Sîn-Legenden im Allgemeinen noch im Dunkeln liegt, bedarf keiner weiteren Erörterung. Die minutiöse philologische und narrative Analyse der Werke machte es nötig, deren Anzahl zu begrenzen. Eine ganze Reihe weiterer hochinteressanter Werke aus dem Corpus, die dringend einer eingehenderen Analyse bedürfen, müssen künftigen Forschungen vorbehalten bleiben.[7] Dennoch hoffe ich, dass vorliegende Studien gezeigt haben, wie vielseitig und komplex die keilschriftlichen Erzählungen von Sargon und Narām-Sîn sind und dass sie zum Teil sogar noch heute ästhetisch zu fesseln vermögen. Sie mögen keine direkten Reflexe einer bewegten, von wagemutigen und phantastischen Ereignissen angefüllten Sagenkultur sein, zu denen sie bisweilen generalisierend gemacht werden. Dafür liefern sie höchst interessante Einblicke in die komplexen Prozesse der babylonischen literarischen Tradition, deren Teil sie sind.

[7] Vor allem das aus Larsa stammende altbabylonische Prisma L 74.225 (vgl. oben S. 18 Text 3), das noch eine Fülle philologischer Schwierigkeiten bereithält, verdient eine umfassende Untersuchung; dasselbe gilt vom Sargon-Kültepe-Text und den Narām-Sîn-Legenden "Narām-Sîn und der Herr von Apišal" und "Erra und Narām-Sîn". Schließlich ist selbst über die lang bekannte Kuta-Legende in Hinblick auf ihre philologischen Einzelheiten und ihre Interpretation noch immer Vieles unklar.

Die Texte in Umschrift, Übersetzung und Kommentar

Kapitel 12

MAD 1 172

Altakkadische Schülertafel aus Ešnunna, vermutlich ein fiktionaler *narû*. Sein Thema ist die sogenannte „Große Revolte gegen Narām-Sîn“. Vgl. zum Text oben S. 12, Text 24, zur ausführlichen Diskussion Kapitel 3 (S. 33 ff.). Dort ist auch der Text vollständig bearbeitet, vgl. S. 36 mit Anmerkungen.

Literatur[1]

1952	I. Gelb, *MAD* 1 (1952), S. 92, Nr. 172 [T]
1977	A. Westenholz, *AfO* 25 (1974-77), 96 f. [Ph, K]
1979	T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 3–14 [T, Ü, Ph]
1990	I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 272 f. [T, Ü, Ph]
1993	D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 108 f. [T, Ü, Ph]
1994	B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 359 [Ph]
1997	J. G. Westenholz, *Legends*, 223–229 und 400 f. [F, K, T, Ü, Ph]

[1] In den Textbearbeitungen werden die Literaturangaben zu den Texten mit folgenden Sigla gekennzeichnet: K = Kopie; T = Text (Transliteration); Ü = Übersetzung; F = Foto; Ph = Philologische Diskussion bzw. Anmerkungen.

Text und Übersetzung [2]

1 [*in Kīši* (kiš)^{ki}]	[In Kiš] hatten
2 [*niśū* (un) (?) *kúl-la-s*]*ì*$^{?}$-*i*[*n*$^{?}$]	[a]ll (?) sei[ne Menschen][3]
3 [*Ip*]-˹*ḫur*˺-*Kīši* (kiš)^{ki}	Ipḫur-Kiš
4 [(×)] ×-˹BU˺-NA × *na-śì-<a>-nim*	[. . . .] . . . .[4] erhoben.[5]

5 [*I*]*p-ḫur-Kīši* (kiš)^{ki}	Ipḫur-Kiš
6 [*u*]-*śá-lí-ma* L u g a l - A n - n é	*ließ (ihn) heraufziehen*; Lugalane
7 [*i*]*g-ru-śa-am śar* (lugal)	kam heran, der König
Urim (uri$_5^{ki}$)	von Ur.

8 ˹*ù*$^{?}$˺ *la ma-al-ku*[*m*]	Einen Nicht-König aber, den
9 [*u*]*r*$^{?}$-*ki-um i-dì-iś-ś*[*u*]	[*Ur*]*ukäer* (?),[6] setzte er an seiner
10 [*ś*]*ar-ru*$_{14}$(URU×A)-*us-súm ù*	Seite für (die Ausübung) sein(es)
ś[*u-lum*$^{?}$][7]	Königtum(s)
11 {Rasur} *mātī* (kalam)-*śu*	und die Lei[tung] seines
12 *iś-ku-*{Rasur}*-un*	Landes ein.

13 DU-[. . . . . .]	. . [. . .
14 *u-rí-*[*id*$^{?}$ . . . . . .]	Er/Es *kam h*[*erab* (?) . . .
15 [B]ALA-˹A$^{?}$˺ [. . . . . .]	. . . . . [. . .

(Ende der Tafel)

[2] Die Zeilenzählung geht aufgrund der Form der Tafel davon aus, dass am wohl nur die erste Zeile vollständig abgebrochen ist. Indices der *ś*-Lautwerte nach R. Borger, *MZL*.

[3] Unsicher; UN (Pl. tant. Fem.) ist aufgrund des Pl.-fem.-Suffixes ergänzt, das auf der Tafel jedoch stark beschädigt ist. Statt UN wäre noch *um-ma-na-tum* als Subjekt denkbar – dies müsste dann jedoch aus Platzgründen in Z. 1 gestanden haben.

[4] J. G. Westenholz, *Legends*, 226f. liest hier [*a*]-*pu-na* für *appūna* „obendrein, überdies". Für einen weiteren Ergänzungsvorschlag vgl. T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 3.

[5] Das Verb *na-śì-<a>-nim* wird hier als Stativ der 3. Pl. fem. aufgefasst. Zum gelegentlichen Ausfall des vokalischen Pluralmorphems /*ū*/ oder /*ā*/ in morphologisch und syntaktisch eindeutigem Kontext vgl. S. 68 Anm. 33, S. 36 Anm. 19 und den Kommentar S. 315 *sub* 4.

[6] Gemeint: Amar-girid von Uruk? Vgl. dazu die Diskussion unten Abschnitt 3, insbesondere S. 47 f.

[7] Ergänzt mit I. Gelb, *MAD* 1 (1952), Nr. 172 und T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 2a.

Kommentar

1 f. Die Ergänzungen folgen J. G. Westenholz, *Legends*, 224 f., in Parallele zur authentischen Narām-Sîn-Inschrift *BT* 1, i 1′ ff.:

i 1′	[*in Kīši* (kiš)^{ki}]	[In Kiš]
i 2′	[*Ip-ḫu*]*r-Kīši* (kiš)	erhoben sie [Ipḫu]r-Kiš
i 3′	*śar-*ru_{14}(URU×A)*-súm*	in das Königs-
i 4′	*i-śé-ù*	amt
i 5′	*ù*	und
i 6′	*in Uruk* (unu)^{ki}	in Uruk
i 7′	Amar-giríd	erhoben sie Amar-girid
i 8′	*śar-*ru_{14}(URU×A)*-súm-ma*	in das Königs-
i 9′	*i-śé-*⌜*ù*⌝	amt.

Das Zeichen UN (Pl. tant. fem.) in Z. 2 ist unsicher und aufgrund des Pl.-fem.-Suffixes am Zeilenende ergänzt, das hinwiederum auf der Tafel stärker beschädigt ist. Statt UN wäre noch *um-ma-na-tum* als Subjekt denkbar – dies müsste dann aus Platzgründen allerdings in Z. 1 gestanden haben.

Die Schreibung des Pl.-Fem.-Suffixes *-śin* mit -ZI-IN deutet auf eine Assimilation mit einem vorangegangenen Dental zu einem affrizierten Zischlaut (nach *GAG*^{3} § 30 sind aAk wahrscheinlich sämtliche Schreibungen mit Z-haltigen Zeichen als Affrikate aufzufassen). Vergleichbar hierzu ist die Assimilation in der Form [*ś*]*ar-*ru_{x}(URU×A)-UZ-ZUM in Z. 10 unseres Textes. So scheitert die Erg. [*a-na śar-ru*]*-sí-in* „zu ihrem König"; „zu ihrem Königtum" hingegen wäre *ana śarrūtīśin* und ist damit ebenso ausgeschlossen.

4. Westenholz liest am Zeilenanfang [*a*]*-pu-na* „indeed", nach *AHw* 60b vielmehr mit „obendrein, überdies" zu übersetzen, doch erscheint mir dies zweifelhaft. Nach der Kopie und dem Foto ist am Zeilenanfang großzügig Platz für ein breites oder für mindestens zwei Zeichen (nicht nur *-a-*) vorhanden.

Das Verb *na-śì-<a>-nim* wird hier als Stativ der 3. Pl. fem. aufgefasst. Zum gelegentlichen Ausfall des vokalischen Pluralmorphems /*ū*/ oder /*ā*/ in morphologisch und syntaktisch eindeutigem Kontext vgl. W. Farber, *Or* 52 (1983), 69 und die Diskussion bei J. G. Westenholz, *Legends*, 226. Hier erzwingt das Ventivmorphem *-nim* ein gelängtes vokalisches Morphem; eine Kontraktion zu *naśênim* ist ausgeschlossen (vgl. *GAG* § 16k). In den altakkadischen Königsinschriften finden sich noch zwei weitere Belege für *naśā'um*, in denen das Pluralmorphem nicht geschrieben worden ist (Nar. C 5, Z. 55 und Nar. 1, Z. 18; vgl. B. Kienast, *FAOS* 8 [1994], 256b); vgl. ähnlich die häufige Schreibung *i-*KIR*-ni-śu* für *ikkirāniśśu*, dazu die Belege bei B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 250 und oben S. 68 Anm. 33.

6. Das erste lesbare Zeichen der Zeile ist ein DI bzw. -*śá*-; es könnte gleichwohl ein leicht verschriebenes SIG, also -*śé*- darstellen. T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978-79), 3 las die Verbform dieser Zeile *še*$_{17}$-*ì-ma* „(Ipḫur-Kīshi) was sought"; damit wäre ein engerer logischer Zusammenhang zur folgenden Aussage hergestellt und mithin ein Grund für Lugalane angegeben, weshalb er sich zu Ipḫur-Kiš begibt. Eine Lesung mit *elû* im Š-Stamm im Sinne von „heraufkommen/heraufziehen lassen" wie hier angenommen würde einen ähnlich engen Zusammenhang herstellen. Bei I. J. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 272 ist das Problem offen gelassen. D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 109 möchte das Verb [*na*]-*śi*$_{11}$-'*a*$_{x}$(NI)-*ma* lesen und es mit der alten Subjunktivendung -*a* gebildet verstehen; es wäre damit asyndetisch konstruiert: „(Als) Ipḫur-Kiš (zum Königtum) erhoben war, . . ." Allerdings weist J. G. Westenholz, *Legends*, 226 f. mit Recht darauf hin, dass der Platz am Zeilenanfang nach dem Foto und der Kopie *ibid.* 400 f. sehr knapp bemessen ist und mithin allenfalls für -*u*- gereicht haben kann. Sie liest [*u*]-*sá-lí-ma* und übersetzt „Ipḫur-Kiš [made] an alliance".

9. [*u*]*r-ki-um* erklärte T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 2b als eine „northern dialectical form" für *warkīum* „späterer". Dies wurde von J. G. Westenholz, *Legends*, 228 abgelehnt, da die Form *urkīum* für *warkīum* frühestens erst in der Ur III-Zeit bezeugt sei. Ich folge hier Westenholz' Lösung, die eine phonetische Schreibung für *Ur*(*u*)*kīum* „Urukäer" ansetzt.

Nach Ansicht von A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 33 Anm. 83 lautete der Name der Stadt Uruk in der Uruk-Zeit *Wark*(*a*) – ein Analogieschluss aus dem Wechsel von ursprünglichem *māt Warîm* zu ki-Uri im Sumerischen, ferner dem Wechsel von akkad. *waklum* zu sum. ugula. In der frühdynastischen Zeit soll sich der Name dann zu *Uruk*, im späteren Sumerischen zu Unug gewandelt haben. Die Form auf *Wa*- überlebte Westenholz zufolge im Akkadischen, wo sie im 1. Jts. erstmals nachweisbar wird, und fand Eingang ins Arabische. Da der Name Uruk aber wahrscheinlich kein ursprünglich akkadisches Wort gewesen ist – im Gegensatz zu akkad. *māt Warîm* und *waklum* – ist es m. E. plausibler, als originäre Form sum. Unug anzusetzen, aus der sich *Uruk* und erst später – im Verlauf des 2. Jts. oder erst im 1. Jts. – *Warka* gebildet hat (dies vielleicht in analoger Umkehrbildung zur sumerischen Eigentümlichkeit, anlautendes *Wa*- zu U- abzuwandeln). Der von A. Westenholz angeführte Beleg *AbB* 5 180, Z. 4: *Ú-ru-ki-tum* spricht für diese These; ein weiterer syllabischer Beleg aus altbabylonischer Zeit ist die „Große Revolte"-Legende aus Mari (Text **M**, vgl. unten S. 330), Obv. Z. 5: *Ú-ru-uk*^{ki}. Als dritter Beleg wäre die Textstelle hier anzuführen, sofern sie korrekt interpretiert ist.

Zur Frage, ob mit dem „Urukäer" evtl. Amar-girid von Uruk gemeint sein könnte, vgl. oben S. 38 ff., insbesondere 47 f.

10. *śar-ru*$_{x}$-*us-súm* ist mit D. Frayne, *BiOr* 48 (1991), 385a gewiss mit der terminativischen Adverbialendung -*śum* (aB -*šum*) gebildet; zu dieser Endung

vgl. *GAG* § 67g; B. Groneberg, *AfO* 26 (1978/79), 17. Die Endung liegt, entgegen der Einwände von B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 (1994), 353, auch vor an der vergleichbaren Stelle der aAk „Großen Revolte"-Inschrift *BT* 1 i 3′ (Zeilenzählung nach *RIME* 2 [1993], 104 ff.): [*in Kiši*^{ki}] ⸢*Ipḫur*⸣-*Kiši šar-ru*$_{x}$-*súm i-śé-ú* „In Kiš erhoben sie Iphur-Kiš zum König" (wörtlich: „in das Königtum"); desgleichen *ibid.* i 8′. Bemerkenswert ist die Schreibung der Assimilation des Dentals -*t*- an den folgenden Sibilanten -*ś*- (-UZ-ZUM), die, wie die Schreibung mit ZUM (das phonologisch nie /*śum*/ realisierte) schließen lässt, zu einer Affrizierung geführt hatte (vgl. oben Anm. zu 1 f.).

Zu beachten ist die inhaltliche Abweichung von *MAD* 1 172 zu *BT* 1: „Der Urukäer" wird hier nicht in sein Amt „erhoben" (*naśā'um*), sondern „eingesetzt" (*iś-ku-un*), und zwar, wie es scheint, von Ipḫur-Kiš, dem damit erheblich mehr Gewicht eingeräumt wird als in der originären Inschrift Narām-Sîns.

Die Schreibung KALAM-*śu* sollte einen Genitiv *mātīśu* wiedergeben; für den Nom./Akk. *mātsu* wäre KALAM-*śú* zu erwarten (vgl. z. B. die Schreibung ⸢*il*⸣-*la-at-śú* in der „Großen Revolte"-Inschrift Narām-Sîns: P. Michalowski, *JCS* 32 [1980], 243, Text N 3539 i 5). Insofern ist für *ś*[*u*-×] am Zeilenende von Z. 10 ein Regens im St. constr. anzunehmen, so dass die Ergänzung von I. Gelb, *MAD* 1 (1952), Nr. 172 mit *ś*[*u-lum*?] einige Wahrscheinlichkeit für sich verbuchen kann.[8] Für *šullumu* im Sinne von „bewahren = betreuen, verwalten" vgl. *AHw* 1144b *s.v.* 3 und 4.

[8] J. G. Westenholz, *Legends*, 229 vermutet einen Ausdruck für "battle"; mir ist kein akkadisches Wort für diese Bedeutung geläufig, das mit *śu*-/*šu*- begänne.

Kapitel 13

Die Große Revolte gegen Narām-Sîn

Altbabylonischer fiktionaler *narû*, überliefert in zwei Exemplaren, von denen die eine, heute in Genf verwahrte Tafel (**G**) aus Babylonien, die andere aus Mari (**M**) stammt. Vgl. zu beiden Texten oben S. 19 f., zur ausführlichen Diskussion Kapitel 4 (S. 59 ff.). Dort sind beide Texte auch passagenweise zitiert und mit den entsprechenden Passagen aus der authentischen Große Revolte-Inschrift des Narām-Sîn verglichen.

Literatur

1919 A. Boissier, *RA* 16 (1919), 157–164 [K, T, Ü, Ph]
1947 A. Poebel, *Miscellaneous Studies*, 23–42 [Ph]
1976 A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 103–128 [F, K, T, Ü, Ph]
1979 T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 1–14 [Ph]
1995 S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 1–14 [Ph]
1997 J. G. Westenholz, *Legends*, 230–245 [F, K, T, Ü, Ph]
1997 D. Charpin, *Flor. mar*. 3 (1997), 9–18 [F, K, T, Ü, Ph]
1999 A. Westenholz, *OBO* 160/3 (1999), 20–24; 51–54 [Ph]
2001 T. Potts, *CRRA* 45/1 (2001), 391–408 [Ph]

Erster Text

Text **G** (MAH 10829)

1 [^{d}*E*]*n-líl issu* (á-*sú*) *Ìl-a-ba*$_4$ *e-ṭel i*[*lī*] (d[ingir^{meš}])

2 *Na-ra-am-*^{d}*Sîn* (zuen) *šarrum* (lugal) *da-an-nu-*⸢*um*⸣
šar (lugal) *A-kà-dè*^{ki}

3 *šar* (lugal) *ki-ib-ra-a-at ar-ba-i*

4 *mu-ta-wi Ištar* (U-DAR) *ù An-nu-ni-tum*

5 *pa-ši-iš A-nim šakkanak* (šagina) ^{d}*En-líl*

6 *iššiak* (ensí) *Ìl-a-ba*$_4$

7 *ra-bi-iṣ bu-ra-at nār Ir-ni-*⸢*na*⸣ ^{íd}*Idiqlat* (idigna)
ù ^{íd}*Puratti* (buranun-na)

8 *mu-še-ṣi du-*⸢*un-ni*⸣*-is-*⸢*sú*⸣

9 *a-na ka-la* ⸢*šar-ri*⸣

10 *i-nu-ma ki-ib-ra-at ar-ba-i*

11 *iš-ti-ni-iš ib-ba-al-ki-tu-ni-in-ni*

12 *Kīši* (kiš)^{ki} *Kutû* (gú-du$_8$-a)^{ki} *Ti-wa*^{ki} *Ú-ru-mu*^{ki} M$_1$

13 *Ka-zal-lu*^{ki} *Girí-tab*^{ki} *A-pi-a-ak*^{ki} M$_2$

14 *Ib-ra-at*^{ki} *Dil-bat*^{ki} *Uruk* (unu)^{ki} *ù Sippar* (UD-KIB-NUN)^{ki} M$_{3f.}$

15 *iš-ti-ni-iš ib-ba-al-ki-tu-ni-in-ni* (fehlt)

16 *i-nu-mi-šu-ma Šarrum* (lugal)*-ki-in a-bi* M$_5$

17 *Uruk* (unu)^{ki} *i-ne-er-ma* M$_5$

18 *an-du-ra-ar ummān* (erín) *Kīši* (kiš)^{ki} *iš-ku-un* M$_6$

19 *ap-pa-ti-šu-nu ú-ga-*⸢*al-li-ib*⸣ M$_7$

20 *ku-ur-ṣi-šu-nu ú-ḫe-ep-pí* M$_{7f.}$

21 *Ištar* (U-DAR) *Ìl-a-ba*$_4$ ^{d}*Šullat* (*Šu*-PA) *ù* ^{d}*Ḫaniš* (lugal)

22 ^{d}*Šamaš* (utu) *ù U*$_4$*-mu-um šu-ú* M$_{11}$

23 *Kīši* (kiš)^{ki} *la na-ka-ar a-ḫu-tum a-i*[*a-ši*] M$_{12}$

24 *bi-ri-it Ti-wa*^{ki} *Ú-ru-mu-um*^{ki} M$_{13}$

25 *i-na ugār* (a-gàr)-^{d}*Sîn* (zuen) *bi-ri-i-it É-sa-bad*^{ki} *bīt* (é) ^{d}*Gu-la* M$_{13f.}$

26 *Kiš*^{ki} *ip-ḫu-ur-ma* M$_{15}$

27 ^{m}*Ip-ḫur-Kiš*^{ki} *awīl* (lú) ⸢*Kīši* (kiš)^{ki}⸣ M$_{15}$
mār (dumu) *Ṣú-*⸢*mi-ra-a*⸣*-at-*^{d}*Ištar* (U-DAR) *ṣa-ar-ri-iḫ-tim* M$_{16}$

28 *a-na š*[*ar*]*-ru-tim iš-šu-ma* M$_{16}$

Übersetzung

Text **G** (MAH 10829)

1 [En]lil, seine Kraft, Ilaba, der junge Krieger der G[ötter:]
2 Narām-Sîn, der mächtige König, König von Akkade,
3 König der vier Weltufer,
4 der mit Ištar und Annunītum spricht,
5 Gesalbter Priester des Anu, Gouverneur des Enlil,
6 Statthalter Ilabas,
7 Wächter der Quellen des Irnina(kanals), des Tigris und des Euphrats,
8 der seine Macht ausziehen lässt
9 gegen alle Könige —
10 als (alle) vier Weltufer
11 gemeinsam gegen mich rebellierten,
12 Kiš, Kuta, Tiwa, Urumu,
13 Kazallu, Giritab, Apiak,
14 Ibrat, Dilbat, Uruk und Sippar
15 gemeinsam gegen mich rebellierten,
16 damals – Sargon, mein Vater,
17 hatte Uruk geschlagen und
18 die Freilassung der Truppen von Kiš verfügt,
19 ihre Sklavenfrisuren abgeschoren
20 (und) ihre Fesseln zerbrochen;
21 (bei) Ištar, Ilaba, Šullat und Ḫaniš,
22 Šamaš und dem ‘Tag’
23 war Kiš nicht feindlich, es war mit mir verbrüdert!
24 Zwischen Tiwa und Urumum,
25 auf der Flur des Sîn, dem Gebiet von Esabad, dem Tempel der Gula,
26 versammelte sich Kiš,
27 und Ipḫur-Kiš, den Mann von ˹Kiš˺,
den Sohn der Ṣummirāt-Ištar, der Klagesängerin,
28 erhoben sie in das Königsamt.

29 ^{m}*Pu-ut-ti-ma-da-al* *šar* (lugal) *Ši-mu-ur-ri-im*
30 ^{m}*In-gi* *šar* (lugal) *ma-at Na-ma-ar*^{ki}
31 ^{m}*Ri-iš-*^{d}*Adad* (iškur) *šar* (lugal) *A-pí-šal*^{ki}
32 ^{m}*Mi-gir-*^{d}*Da-gan* *šar* (lugal) *Má-rí*^{ki}
33 ^{m}*Ḫu-up-šum-ki-pí* *šar* (lugal) *Mar-ḫa-ši*^{ki}
34 ^{m}*Du-uḫ-su-su* *šar* (lugal) *Mar-da-ma-an*^{ki}
35 ^{m}*Ma-nu-um* *šar* (lugal) *Makan* (má-gan-na)^{ki}
36 ^{m}Lugal-an-na *šar* (lugal) *Uruk* (unu)[^{ki}]
37 ^{m}Ì r-^{d}En-líl-lá *šar* (lugal) *Umma* (GIŠ-ÙḪ)[^{ki}]
38 ^{m}Amar-^{d}En-líl-lá *šar* (lugal) *Nippu*[*r*] (nibr[u^{ki}])

(Ende der Tafel)

Kommentar

1. J. G. Westenholz, *Legends*, 238 ergänzt am Zeilenende entsprechend der Große Revolte-Inschrift Narām-Sîns (Nar. C 1, Z. 5) noch [*il-la-at-su*] “his clan god” (vgl. dazu S. 63), doch ist nach dem Foto *RA* 70 (1976), 109 wahrscheinlich kein Platz dafür vorhanden gewesen.

2. S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 4 a emendierte aufgrund der Parallele in Nar. C 1, Z. 2: *il-sú* hier zu [^{d}*E*]*n-líl* *il*$^{!}$*-sú*. Die Schreibung *il-sú* müsste somit als eine konservierte aAk Schreibung in dem ansonsten in aB Graphie und Sprache verfassten Text erklärt werden. Ein möglicher weiterer Fall archaischer Schreibung ist Z. 8 *du-un-ni-is-sú* (vgl. dazu unten zur Zeile). Tatsächlich sieht das Zeichen nach Kopie und Foto eher nach einem Á statt einem IL aus. J. G. Westenholz, *Legends*, 239 f. weist denn auch darauf hin, dass *idu* als Epitheton Enlils aB und später in Personennamen belegt ist. Das schlagendste Beispiel hierfür ist der Name ^{d}*En-líl-is-sú* (vgl. die Referenzen *CAD* I/J, 15 b *s.v.* *idu* 7. b). Ich möchte mit P. Michalowski, *JCS* 32 (1980), 235 und 237 *is-sú* für eine Verlesung der authentischen Inschrift durch den aB Autor von **G** halten, dem Enlils Epitheton *idu* geläufig war.

Zu *eṭlu* (GURUŠ) „waffenfähiger, junger Mann“ vgl. R. Kutscher, *Brockmon Tablets*, 30. Das Wort bezeichnet in erster Linie einen sozialen Status – einen unverheirateten oder verheirateten Mann, der noch nicht über einen eigenen Haushalt verfügt – und nur sekundär ein Lebensalter.

29 Puttimadal, König von Simurrum,
30 Ingi, König des Landes Namar,
31 Rīš-Adad, König von Apišal,
32 Migir-Dagan, König von Mari,
33 Ḫupšum-kipi, König von Marḫaši,
34 Duḫsusu, König von Mardaman,
35 Mannum, König von Makan,
36 Lugal-Ana, König von Uruk,
37 Ir-Enlila, König von Umma,
38 Amar-Enlila, König von Nippur,

(Ende der Tafel)

---

4. Bislang wurde das erste Wort der Zeile einhellig *mu-ša*$^{!}$*-pi* „Der verherrlicht“ gelesen: vgl. A. Boissier, *RA* 16 (1919), 162 (“qui glorifie”); A. Poebel, *Miscellaneous Studies*, 36 (“who glorified”; fragend); A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 111 und 120 (“qui proclame”); S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 4a (“proclaimer”); J. G. Westenholz, *Legends*, 241 (“who proclaims”). Die Interpretation als *mūtawû* „Der sich (mit Ištar und Annunītum) bespricht“, wie von C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 30 vorgeschlagen, erhält durch die Sargon-Erzählung aus Kültepe eine weitere Stütze (Z. 3 f.): *ša išti ilē e-ta-wu-ni* „der sich mit den Göttern bespricht“ (vgl. S. 340 f.). Wilcke hat für seine Lesung noch auf „Enmerkar und Ensuḫkešda’ana“ 32 u. 64 verwiesen: ĝe$_{26}$-e ^{d}Inanna-da ĝiri-bábbar-ra-na inim mu-da-bal-e „Ich spreche mit Inanna (dem Venusstern) zur Zeit ihres (morgendlichen) Aufgehens“.[1] Zu vergleichen ist auch inim-bal-bal = *mūtawû s.v.* in den Wörterbüchern.

5 f. šagina/*šakkanakku* ist ein bereits präsargonisch bezeugter, dem Wortursprunge nach militärischer Titel „General“, der bald auch Garnisonsführer mit weitreichenden militärischen, administrativen und juristischen Funktionen bezeichnete (vgl. R. Kutscher, *Brockmon Tablets*, 43–46). Schon früh kam ihm die allgemeinere Bedeutung eines hohen Offiziellen, eines „Gouverneurs“ bzw. „Statthalters“, zu. Der Titel wurde zum Teil auch von unabhängig gewordenen ehemaligen Vasallen in den Sumer und Akkad umgebenden Gebieten als

---

[1] Nicht „zur Nachtzeit“, wie Wilcke übersetzt. Zu ĝìri-bábbara vgl. *PSD* B 54 b (dort mit “at waking time” übersetzt) und *op. cit.* 24 a *s.v.* babbar 3. “sunrise, east” (zwei lex. Belege für babbar = *ṣīt šamši*).

Herrschaftsbezeichnung verwendet (Elam, Baraḫšum, Mari; vgl. die Belege *CAD* Š/1, 170 ff. und dort die disc. sect. 175 f.). Wenn sich ein Herrscher als šagina/*šakkanakku* eines Gottes bezeichnete[2] – wie hier –, war damit wohl stets die umfassende Bedeutung „Gouverneur, Statthalter" gemeint gewesen. Zu beachten ist hier auch der von Narām-Sîn parallel verwendete Titel *iššiakku* „Stadtfürst, Gouverneur, Statthalter", der semantisch weitgehend mit *šakkanakku* zusammenfällt.[3]

Die aAk Originalinschrift von der Großen Revolte liest an der entsprechenden Stelle der Titulatur Narām-Sîns genau umgekehrt: ÉNSI ^{d}*En-líl* ŠAGINA *Ìl-a-ba*$_4$. In Verbindung mit dem kriegerischen Gott Ilaba ist dort wahrscheinlich besser mit „General Ilabas" zu übersetzen, während „Statthalter Enlils" in Bezug auf Enlil, der den König in sein Amt einsetzt, einen guten Sinn macht.[4]

Die Götter, die alle für die Legitimation und den Erhalt des Königtums von Akkade von Bedeutung sind, sind hier in absteigender Rangfolge arrangiert: *pašīš Anim* → *šakkanak Enlil* → *iššiak Ilaba*.

8. Zu *mušēṣi* vgl. die entsprechende Stelle in der authentischen Narām-Sîn-Inschrift zur Großen Revolte, Text HS 1954+, Z. ix 4 f. (B. Kienast/W. Sommerfeld, *FAOS* 8 [1994], 375; D. Frayne, *RIME* 2 [1993], S. 95 ff.; S. Tinney, *JCS* 47 [1995], 5a; zitiert oben S. 64 f.). Kienast, Frayne und Tinney lesen dort *mu-tár-rí dú-un-nim* "der machtvolle Führer", "mighty leader" bzw. "strong director".[5] C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 24 *sub* J ix 1–8 liest dagegen nach Kollation: *mu-śu-ṣi dú-un-nim a-na kà-la šar*$^{!}$*-ri* (*sic*! Nach Kopie *ibid*. S. 32: LUGAL$^{!}$-*rí*; Text: IN-*rí*) „der Macht verleiht (hinausgehen lässt) allen Königen". Sofern die Lesung Wilckes richtig ist, würde sie mit unserem *mušēṣi* bestens korrespondieren.

Aufgrund der Parallele muss hier in **G** wahrscheinlich *mušēṣi du*-[*un-ni*]-⌜*is-sú*⌝ gelesen werden. So Tinney, *l.c.* 4a: "(he) who sends forth *his might* against all kings". Tinney erklärt die fehlerhafte Schreibung als eine Entlehnung aus dem aAk Original, in dem *dú-un-ni-sú* gestanden haben soll (*l.c.* Fn. 17; vgl. auch oben zu Zeile 2). Die vermutete aAk Vorlage von **G** hätte in diesem Fall

---

[2] Vgl. W. W. Hallo, *Royal Titles*, 100 f.; M.-J. Seux, *Epithètes*, 447 f.

[3] „Gouverneur" und „Statthalter" sind behelfsmäßige Übersetzungen, die sich auf die Position des *šakkanakku* oder des *iššiakku* als eines lokalen Machthabers bezieht, der gleichzeitig einem Oberherrn unterstellt ist. Insofern sind „Gouverneur" und „Statthalter" für beide Ausdrücke praktisch *promiscue* zu verwenden.

[4] Die Übersetzung von ÉNSI von C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 21 Fn. 45 mit „Landwirtschaftsverwalter" zielt auf die hauptsächliche Funktion eines Statthalters, ist wahrscheinlich aber zu restriktiv.

[5] *dunnu* kann nicht adjektivisch übersetzt werden. *dunnu* ist „Stärke, Feste; Macht"; es ließe sich also bestenfalls „der Anführer (*muttarri'um*) der Macht" bzw. „der die Macht führt" lesen.

eine andere Schreibung als HS 1954+ enthalten, was allerdings durchaus möglich scheint. Vielleicht, obgleich weniger wahrscheinlich, liegt auch eine fehlerhafte Schreibung der Term.-Adv.-Form *dunniššu* vor: „Der in seiner Macht gegen alle Könige ausziehen lässt“, doch würde damit das Objekt nicht ausgedrückt sein, weshalb ich diese Lösung für wenig wahrscheinlich halte.

J. G. Westenholz, *Legends*, 240 f. (noch ohne Kenntnis von Wilckes Artikel) erwägt, die von Jacobsen, *AfO* 26 (1978-79), 13 Fn. 51 angeführte Zeile 20 aus „Fluch über Akkade“ auf die Stelle hier zu beziehen (vgl. J. S. Cooper, *Curse of Agade*, 50 f. mit Kommentar S. 237): Mar-ḫa-ši^ki le-um-ma gur-ru-dè „um Marḫaši zur (Vertrags)tafel zurückzuwenden“, d. h. (nach Jacobsen) „um die administrative Kontrolle der zentralen Herrschaft wieder herzustellen“. Jacobsen versteht diese Textstelle als Beleg dafür, dass Narām-Sîn einstmals, vermutlich in einer frühen Phase seiner Herrschaft,[6] Marḫaši „befriedet“ habe. Zu dieser Stelle ist noch folgende Aussage im Lugalanemundu-Text zu stellen (*BE* VI/2 [1909], No. 130, Z. 5 f.; *PBS* V [1914], No. 75, Z. i 6 f.; vgl. H. G. Güterbock, *ZA* 42 [1934], 40): PA ⌜× × ^ki⌝ *a-na le-im ú-te-er* le-um-[m]a gur-ru-dam | gun-kur-kur-ra-ke$_4$ mi-in-gi-na „Der PA-. . .^ki zur (Vertrags)tafel zurückwendet, der die Tribute der Länder festgesetzt hat“.

Westenholz liest in **G** entsprechend *du*-[*un-ni*] ^giš*lē’im* (ZU) “the strength of the . . .”. Die Bedeutung wäre etwa „Macht der Tafel“, d. h. es wäre wie in den sumerischen Belegen oben von administrativer Kontrolle die Rede. Da das aAk Original anders als „Fluch über Akkade“ von keiner *lē’u* spricht, müsste die Vorlage erst durch den aB Schreiber anders interpretiert worden sein. *dunni lē’im* ist m. W. sonst nirgendwo belegt.

10 ff. Das *inūma* – *inūmīšu*(*ma*)-Schema und seine sumerische Entsprechung u$_4$ – u-bi-a / u-ba sind bereits seit der Mitte des dritten Jahrtausends ein beliebtes Stilmittel der Königsinschriften zur temporalen Korrelation zweier Situationen oder Ereignisse, die zumeist auch logisch in engerem Zusammenhang stehen (vgl. dazu auch oben S. 224 f.). So kann der *inūma*-Satz von der Berufung des Königs in sein Amt durch die Götter oder der Gunst, die die Götter ihm und seiner Stadt zuteil werden ließen, handeln, woran der *inūmīšu*(*ma*)-Satz Berichte von den Taten des Königs anschließt, die als Konsequenz der zuvor mitgeteilten Gunst der Götter zu denken sind; oder der *inūma*-Satz spricht von dem verfallenen Zustand eines Tempels, dessen Restaurierung durch den König dann im *inūmīšu*(*ma*)-Satz geschildert wird. In jedem Falle sind der *inūma*- und der *inūmīšu*(*ma*)-Satz gleich- oder unmittelbar nachzeitig zu denken.

[6] „Fluch über Akkade“ schildert Akkade im Beginn als florierende Handelsstadt, ein Bild, das Jacobsen zufolge am ehesten in die frühen Jahre Narām-Sîns passt – gerade in Hinblick auf die spätere „Große Revolte“.

Die Übersetzung des *inūma* – *inūmīšu*(*ma*)-Schemas in **G** hat hingegen seit jeher Probleme bereitet, da die auf *inūmīšuma* folgende Schilderung der Behandlung Kišs durch Narām-Sîns Vater Sargon zweifelsohne den Ereignissen im *inūma*-Satz (die Große Revolte) zeitlich vorausliegt. Für gewöhnlich kann jedoch mit *inūmīšu*(*ma*) keine Vorvergangenheit ausgedrückt werden, und es ist fraglich, ob man mit S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 8 dem Ausdruck in **G** die "unusual usage" als kontrastierende Konjunktion im Sinne von "even though then . . ." einzuräumen darf; Tinney übersetzt: "Previously, however, Sargon, my ancestor, had conquered Uruk (. . .)".

Nach A. Poebel, *Miscellaneous Studies*, 23–42 ist der Aufbau von **G** als „Schachtelsatz-Konstruktion" zu erklären. Seiner Ansicht nach ist der Abschnitt von *Šarru-kīn* in Z. 16 bis zum Ende des Schwurs . . . *aḫūtum ajjâši* in Z. 23 ein parenthetischer Einschub, während sich *inūmīšuma* erst auf die folgende Erzählung von Ipḫur-Kišs Erhebung zum König und den sich daran anschließenden Ereignissen bezieht. Sinngemäß wäre somit ausgedrückt: „Damals – (obwohl) Sargon, mein Vater, Uruk besiegt hatte usw. – versammelte sich Kiš (. . .)". [7]

Problematisch wird Poebels Modell jedoch, wenn man **G** mit dem Paralleltext **M** vergleicht, den Poebel seinerzeit noch nicht kennen konnte.[8] Der rückblickende Einschub ist dort wesentlich länger; vor allem aber ist er wiederum durch einen eingeschobenen Satz unterbrochen, der die Zeit Narām-Sîns in den Blick nimmt (gesperrt bzw. in Fettdruck wiedergegeben):

> **M** 5 ff.: *inūmīšuma Šarru-kīn abī ālam Uruk inērma* [*andur*]*ār kiššîm iškun* [*abbutīš*]*unu ušaglib u* [*k*]*urṣēšunu* [*ukas*]*sip u Lugalzagesi musallilšunu* [*ana Akka*]*de ūru* u j â t i i n š i š l a m n i š [ī t a] k r ū n i n n e *ina dīn Ištar u Annunītu*[*m*] [*ina tāḫ*]*āzim iš'aršunūt*[*i*] ×-⌜*nu*?⌝-*um* × *ra* × [× (× ×)] *kiššûm lā nakar aḫūtī j*[*âši*]

> [Da]mals – Sargon, mein Vater, hatte Uruk geschlagen und [die Frei]lassung der Kišiten verfügt, hatte ihre [Sklaven]frisuren abscheren lassen, ihre Fesseln [in Stücke ge]brochen und Lugalzagesi, ihren Ausbeuter, [nach Akka]de geführt; **gegen mich aber wurden sie [fein]dlich in schwächlicher und bösartiger Weise.** Durch das Urteil der Ištar und Annunītum besiegte er (d. h. Sargon) ⌜sie⌝ (d. h. die Kišiten) [in der Sch]lacht. . . . [. .] . . . . [. . . . . . .] Die Kišiten waren nicht feindlich, sie waren mit m[ir] verbrüdert!

[7] Poebels Analyse sind auch A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 120 gefolgt, "faute de pouvoir en proposer une plus simple" (*ibid.* 107 Anm. 4).

[8] Hierauf hat schon T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978-79), 5 hingewiesen; seine eigenen Übersetzungen der entsprechenden Passagen aus **G** und **M** (*ibid.* 5f.) sind syntaktisch jedoch wenig überzeugend.

Es ist müßig zu spekulieren, wie die Originalkomposition, die **G** und **M** jeweils abgewandelt wiedergeben, hier im Wortlaut formuliert gewesen war. Ob **M** im soeben zitierten Abschnitt der ursprünglichen Quelle näher steht als **G** oder aber eine sekundäre Ausschmückung der Sargon-Anekdote bietet, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Jedoch: Eine Parenthese, die durch eine weitere Parenthese durchbrochen wird, ist allemal unwahrscheinlich und vom Schreiber von **M** gewiss auch nicht gemeint gewesen. **M** lässt den *inūma*-Satz und dessen Prädikat *ibbalkitūninni* aus und übernimmt stattdessen am Textanfang nur die Liste der Feindstädte aus dem *inūma*-Satz. Das bedeutet, dass der Schreiber von **M** das *inūma* – *inūmīšu*(*ma*)-Schema aufgelöst hat und demgemäß frei gewesen war, den *inūmīšuma*-Satz als einfache Erzählung, die mit „damals" eingeleitet wird, auszuweiten.[9] Andererseits ist offensichtlich, dass **G** den Anfang der Legende getreu wiedergibt, d. h. dass das *inūma* – *inūmīšu*(*ma*)-Schema in der Komposition ursprünglich vorhanden gewesen sein muss.

Da die rückblickende Passage bereits in **G** recht lang ist – sie enthält vier Prädikate, gefolgt vom Schwurspruch mit zwei Prädikaten —, ist es zweifelhaft, dass sie, Poebels Modell entsprechend, parenthetisch gemeint gewesen war. Die ansonsten sehr einfache Syntax der Legende, die stets das finite Prädikat an das Satzende stellt und zumeist linear erzählt,[10] legt es m. E. nahe, zu der Auffassung von H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 77 zurückzukehren, nach der der Dichter der Legende das für Königsinschriften so charakteristische *inūma* – *inūmīšu*(*ma*)-Schema etwas „ungeschickt" angewendet hat. Im *inūma*-Satz führte der Dichter das Thema seines Textes, die Große Revolte aller Weltgegenden gegen Narām-Sîn, ein, um im Anschluss in der von *inūmīšuma* eingeleiteten Passage die Geschichte dieser Revolte mitsamt ihren historischen Voraussetzungen von Anfang an zu erzählen. *inūmīšuma* erzeugt dadurch nicht länger eine direkte zeitliche Korrelation und sinkt zu einem bloßen Initial der historischen Erzählung herab. Der Sinn wäre also: „Damals (lagen die Dinge so, dass) Sargon, mein Vater, Uruk besiegt hatte usw. . . ."

Zur syntaktischen Klärung muss auch die Frage gestellt werden, welche Mittel dem Autor der Legende zum Ausdruck von Vorvergangenheit überhaupt zu Gebote gestanden hätten. In der rückblickenden Passage und in den folgenden Hauptsätzen sind durchgängig Präterita verwendet. Die Verwendung des Perfekts zum Ausdruck der *consecutio temporum* (vgl. *GAG* § 80 d, § 156) hätte

---

9 In diese Richtung zielt die Interpretation beider Texte durch J. G. Westenholz, *Legends*, 230 f. und 239. Während Westenholz die Verwendung des *inūma* – *inūmīšu*(*ma*)-Schemas in **G** für unangemessen erachtet, bescheinigt sie dem Schreiber von **M**, dass er "most successful in his use of the adverbial *inūmīšūma*" gewesen sei (*ibid.* 231; vgl. auch 234 Anm. 5). Entsprechend übersetzt sie *inūmīšuma* in **M** mit "in his days", in **G** hingegen mit "at that time", vgl. *ibid.* 235 und 241.

10 Für eine Ausnahme vgl. S. 334 zu **M** Z. 9 f.

nur die *Nachzeitigkeit* der Revolte zu den Taten Sargons, nicht aber die *Vorzeitigkeit* der Taten Sargons fokussiert; die Ambivalenz des Zeitbezugs der Sargon-Anekdote zum *inūma*-Satz wäre mit diesem Mittel nicht getilgt gewesen. Vorzeitigkeit hätte somit lediglich durch eine entsprechende Konjunktion wie *pānānu* oder *maḫra* „früher, zuvor", Gegensinnigkeit z. B. durch *ezub* „abgesehen von, obwohl" ausgedrückt werden können. Von beidem hat der Dichter keinen Gebrauch gemacht. Hierin allein lag sein sprachlicher Lapsus.

18. ÉRIN kann „Leute", „Arbeitskräfte" (*ummānu*) oder aber „Soldaten" (*ṣābu*) meinen. Ersteres setzt S. Tinney, *JCS* 47 (1995), 8b an: "the freedom of the workers of Kish", Letzteres T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978-79), 5b; C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 15; D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 13 f. ("sans doute prisonniers de guerre"). Die Mari-Version, Z. 6 schreibt nur *andurār kiššîm* „Befreiung der Kišiten". Zur Interpretation des hier berichteten Befreitungsaktes durch Sargon vgl. oben S. 71 Anm. 41.

Die Befreiung der Kišiten findet sich vielleicht auch in der authentischen Inschrift Narām-Sîns über die Große Revolte, vgl. C. Wilcke, *l.c. sub* J x 10–14: *in* [KASKAL] *mu*-[*śa-líl*]-⸢*śu-nu*$^{!}$⸣ [*iš*$_{11}$]-⸢*ar*$^{?}$-*ma*$^{?}$⸣ [(*an*)-*du-ra*]-⸢*ar*⸣-*śu-nu* [*iś-ku*$_{8}$-*u*]*n* (s. oben S. 55 f.). Sofern Wilckes Ergänzung korrekt ist, wäre sie der älteste akkadische Beleg für *andurārum*. Die sumerische Entsprechung a m a - a r - g i findet sich dagegen bereits bei Irikagina.

21 ff. A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 120 interpretieren die Z. 23 als das wörtliche Zitat eines Schwurs von Sargon auf die in Z. 21 f. genannten Schwurgottheiten. Allerdings sprechen zwei Gründe gegen diese Annahme: Zum einen enthält die Zeile nicht die Partikel der wörtlichen Rede *-mi*, zum anderen befremdete der Inhalt des Schwurs. Bei einem Friedens- und Loyalitätsbekenntnis Sargons gegenüber Kiš wäre zu erwarten, dass Sargon *seine eigene* Friedlichkeit und Brüderlichkeit beschwört; Z. 23 betont aber, dass Kiš diese Haltung unter Eid zugesagt hatte. Vielmehr muss die erste Person in *ajjâši* in Z. 23 auf den in erster Person erzählenden Narām-Sîn bezogen werden, und die Zeile gibt den Inhalt dessen wieder, was Kiš dereinst bei den Z. 21 f. genannten Schwurgottheiten beeidet hatte: gegen Narām-Sîn nicht feindlich zu werden, sondern sich zu ihm wie in Bruderschaft verbunden zu verhalten.

23. *nakar* ist ein Stativ, vgl. *AHw* 718b. *aḫḫūtu* „Bruderschaft, Brüderlichkeit" ist ein Abstraktum auf *-ūtu* in prädikativer Funktion. *a-ia-*[*ši*] ist Krasisform für *ana jâši* „mir (gegenüber), in Bezug auf mich".

25. Mit *birīt Esabad* ist wahrscheinlich die zuvor genannte „Flur des Sîn" gemeint, die, zumindest nach dem Wortlaut von **G** und **M**, im umgrenzten Gebiet des Esabad-Tempels der Gula/Ninkarrak lag. Die Übersetzung rechnet damit, dass *birītu* nicht nur die Feldraine, sondern auch die von Feldrainen umgrenzten Gebiete bezeichnen kann. Vgl. zu dieser Auffassung Grayson/Soll-

berger, *RA* 70 (1976), 120: "(L'armée de) Kiš se rassembla entre TiWI et (W)urumu(m), à Ugar-Suen dans le domaine de l'Esabad, le temple de Gula", wofür *ibid*. 124 auf *CAD s.v. birītu* verwiesen wird; vgl. dort und *AHw* 128b *s.v. birītu* I 2 d, mittelbabyl. *birīt alāni* „Zwischen den Städten = Land, außerhalb" sowie *birīt* ON „Gegend von ON". Topographisch unklar bleibt dagegen die Übersetzung von D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 12: "(Les gens de) Kiš se rassemblèrent entre Tiwa et Wurumu dans le champs du secteur de Sîn, entre l'Esabad, temple de Ninkarrak".

27. *ṣarriḫtum* ist ein nominales Derivat von *ṣarāḫu* I „schreien, klagen" (*AHw* 1083a), wohl „Klagesängerin" (neben *ṣāriḫu* u. gegen *AHw* 1086b *s.v. ṣarriḫum* „strahlend", dort unsere Stelle zitiert), vgl. Grayson/Sollberger, *RA* 70 (1976), 124 und J. G. Westenholz, *Legends*, 235 f. (die dort angesetzte Gleichung b a l a g - d i = *ṣarriḫtum* ist wahrscheinlich, aber nicht belegt). Die Mari-Version schreibt an entsprechender Stelle Z. 16 [GE]MÉ *ṣa-ri-iḫ-tim*; vgl. noch den Kommentar S. 336 zu Zeile 16.

29. Die Liste der Könige, die Ipḫur-Kiš stützen, umfasst zehn Einträge; in der Mari-Version sind es sieben bis acht Einträge (z. T. abgebrochen); anschließend (Z. 7′ ff.) geht die Mari-Version zu anderen Themen über. H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 78 hatte aufgrund der jB Kuta-Legende und der hethitischen Version der Großen Revolte eine ursprüngliche Liste von 17 Königen vermutet. Die Schreiber waren offensichtlich frei, nicht nur die Länge, sondern auch den Inhalt der Liste zu variieren, wie der Vergleich beider Listen lehrt (vgl. oben S. 80 f.).

So wie **M** die Liste der Koalitionäre vom Anfangsteil der Legende syntaktisch unverbunden vor die Erzählung stellt, hängt **G** die Liste der Feindkönige, die der Erhebung Ipḫur-Kišs zum König folgt, syntaktisch unverbunden an das Textende an. Ob **G** eine zweite Tafel folgte, ist unklar. Sie ist, für sich stehend, nur ein Auszug; andererseits wurde sie bis zum Ende der Rückseite vollständig beschriftet, so dass, auch wenn sie keinen Kolophon trägt, eine zweite Tafel gut denkbar scheint.[11]

[11] In jedem Falle ist es irreführend, wenn J. G. Westenholz, *Legends*, 239 feststellt: "This composition is complete" – Vollständigkeit kann nur für den Erhaltungszustand der Tafel festgestellt werden.

Zweiter Text

Text **M** (A 1252 + M. 8696)

1 [*Ki-ši*^{ki} *Ku-tu*]-*ú*^{ki} *Ti-wa*^{ki} *Wu-ru-mu*[^{ki}]
2 [*Ka-zal-lu*^{ki} *Gi-r*]*i-it-ta-ab*^{ki} *A-pí-wa-a*[*k*^{ki}]
3 [. . .] . . . . [. . . *Ib-ra-at*^{ki} *D*]*i-il-ba-at*^{ki}
4 [(×) × × B]I$^{?ki}$ *Ú-*⸢*ru*⸣-[*u*]*k*^{ki} *ù* ⸢*Sí*⸣*-ip-pí-ir*^{ki}
5 [*i-nu-m*]*i-šu-ma Šarrum* (lugal)-*ki-in a-bi a-la*[*m*] *Ú-ru-uk*^{ki} *i-ne-er-ma*
6 [*an-du-r*]*a-ar ki-iš-ši-i-im*^{ki} *iš-ku-*⸢*un*⸣
7 [*ab-bu-ti-š*]*u-nu ú-ša-ag-li-ib ù* [*k*]*ur-ṣe-e-šu-nu*
8 [*ú-ka-as*]-⸢*sí*⸣*-ip ù* LUGAL-LUGAL-ZA-GÌN-GI-NA *mu-sa-li-*⸢*il-šu-nu*⸣
9 [*a-na A-kà*]-*dè*^{ki} *ú-ru ù i-ia-ti in-ši-iš lam-ni-iš*
10 [*i-ta-a*]*k-ru-ni-ne i-na di-*[*i*]*n Ištar* (U-DAR) *ù An-nu-ni-tu*[*m*]
11 [*i-na ta-ḫ*]*a-zi-im iš-ʾa*$_4$*-ar-*⸢*šu*⸣*-nu-t*[*i*] ×-⸢*nu*$^{?}$⸣*-um* × *ra* × [× (× ×)]
12 [*k*]*i-iš-šu-ú-um*^{ki} *la na-ka-ar a-*⸢*ḫu*⸣*-ti i*[*a-ši*]
13 [*bi-ri-i*]*t Ti-wa*^{ki} *ù Wu-ru-mu*^{ki} *i-na eqel* (a-šà) *ugā*[*r*]
(a-gà[r])-[^{d}*Sîn* (zuen)]
14 [*bi-ri-i*]*t É-sa-ba-ad bīt* (é) ^{d}⸢*Nin*⸣*-kar-ra-a*[*k*]
15 [*Ki-š*]*i*^{ki} *ip-ḫu-ur-*<*ma*> <^{m}*Ip-ḫu-ur*>*-Ki-ši*^{ki} *ki-iš-*[*š*]*u-ú-*[*um*^{ki}]
16 [*mār* (dumu) *Ṣú-mi*]*-ra-at-Ištar* (U-DAR) ⸢*amat* (gemé)⸣ *ṣa-ri-iḫ-tim a-na šarrim* (lugal) *iš-šu-ni-*⸢*iš*⸣*-šu*
17 [(×) ×] × × × × ×-*ú*^{ki} (?)

(Etwa ein bis zwei Zeilen abgebrochen)

1′ [^{m}× ×] ×-⸢*ú*⸣*-t*[*u* . . .
2′ [^{m}*War*]*ad* ([i]r)-*Il-li-li* [*ú*$^{?}$]-⸢*ma*$^{?}$*-wu-ú*⸣[^{ki}]
3′ [^{m}]A-ma-mu-ul-li-li *n*[*i-i*]*p-pa-ru-ú-um*^{ki}
4′ [^{m}]*Bu-bu di-ru-ú*^{ki}
5′ [^{m}]A-mar-⸢gi⸣-in *šar* (lugal) *Ú-ru-uk*^{ki}
6′ [^{m}]⸢*Pa*$^{?}$*-ša*$^{?}$*-aḫ*$^{?}$*-na*$^{?}$⸣*-ad-gal-ni lu-lu-bu-ú*^{k}[^{i}]
7′ [×]-×-*šu* ⸢*gu*⸣*-ul-lu-ba-at mi-*×*-šu qa-am-ma-*[*at*]
8′ [×]-*ta-i*$^{!}$ 30 *laputtû* (nu-bandà) *i-na* ⸢90⸣ [*l*]*i-mi a-na* × × [. . . . . .]
9′ [*i*]*l-li-ku-nim-ma* ⸢*i*⸣*-na ta-*[*ḫa-zi-i*]*m* ×-[. . . . . .]

(Rest der Vorderseite abgebrochen; Lücke unklarer Länge)

Übersetzung

Text **M** (A 1252 + M. 8696)

1 [Kiš, Kut]a, Tiwa, Wurumu,
2 [Kazallu, Gir]itab, Apiak,
3 [. . . . . ., Ibrat], Dilbat,
4 [. . . . . .] . ., Uruk und Sippar.
5 [Da]mals – Sargon, mein Vater, hatte die Stadt Uruk geschlagen
6 und [die Frei]lassung der Kišiten verfügt,
7 hatte ihre [Sklaven]frisuren abscheren lassen, ihre Fesseln
8 [in Stücke ge]brochen und Lugalzagesi, ihren Ausbeuter,
9 [nach Akka]de geführt; gegen mich aber wurden sie [fein]dlich in schwächlicher und bösartiger Weise.
10 Durch das Urteil der Ištar und Annunītum
11 besiegte er ˹sie˺ [in der Sch]lacht. . . . [. .] . . . . [. . . . . . .]
12 Die Kišiten waren nicht feindlich, sie waren mit [mi]r verbrüdert!
13 [Zwisch]en Tiwa und Wurumu, auf dem Feld der Flu[r des Sîn]
14 [dem Gebi]et von Esabad, dem Tempel der Ninkarra[k],
15 <versammelte sich> [Ki]š, <und> Ipḫur-Kiš, den Kišiten,
16 [den Sohn der Ṣummi]rat-Ištar, der ˹Dienerin˺ der Klagesängerin, erhoben sie zum König.
17 [. . . . . . Ku]ta (?)

(Etwa ein bis zwei Zeilen abgebrochen)

1′ [. . .]-utu[, der . . . . . .],
2′ [Wa]rad-Ellil, ˹der Ummäer (?)˺,
3′ Ama-mullili, der Nippuräer,
4′ Bubu, der Diräer,
5′ Amar-gin (= Amar-girid), der König von Uruk,
6′ ˹Pašaḫnadgalni (?)˺, der Lullubäer
7′ – sein [. . . . .] geschoren, sein . . . . . hochgesträubt –
8′ [. . .] . . . . . 30 Leutnants von 90 000 – nach [. . . . . .]
9′ zogen sie und in der Sch[lach]t . . . [. . . . . .]

(Bruch unbekannter Länge)

Rev.

1´ (Spuren)
2´ [*ka*$^{?}$*-ki*$^{?}$] *i-p*[*u*$^{?}$*-š*]*u*$^{?}$*-m*[*a*$^{?}$ *m*]*a-tu-u*[*m*] × [. . . . . .]
3´ [(×) × ×] *ik-ki*-[*ru*]-*ni-in-ne-ma* *ši*$^{?}$/*a*[*r*$^{?}$]-[. . . . . .]
4´ [*a-di* (?)] ⸢9⸣-*šu* ⸢*ú*⸣-*wa*-⸢*aš*⸣-*še*$_{20}$-*er-šu-nu*-[*ti* . . . . . .]
5´ [(×) × × ×] × [×]-*na-na-sa* *ma-aḫ-ru-ú* × [. . . . . .]
6´ [*a-na* *ta-ḫa-zi-im*] *ú-ṣa-ab-bé-em-ma* 5 *ra-b*[*a-ba-tam* *de-ku*]
7´ [. . . . . .] × A-mar-gi-in *šar* (lugal) *Ú-ru-u*[*k*^{ki}]
8´ [*a-na* *ta-ḫa-z*]*i-im* *ú-ṣa*-[*ab-bé-e*]*m-ma* 4 *ra-ba*-⸢*ba*⸣-*tam* *d*[*e-ku*]
9´ [. . . . . .] ⸢*a*$^{?}$⸣ [. . . . . .] *ša-la-am-tam*
10´ [. . . . . . *a*/*i-n*]*a* *ta-ḫa-zi-im*
11´ [. . . . . .] ×

(Etwa ein bis zwei Zeilen abgebrochen)

1´´ (Spuren)
2´´ [× × ×] *a-du*-⸢*uk-šu-nu*⸣-[*ti*] ⸢*i*$^{?}$*-na*$^{?}$⸣ [× ×] ⸢*ṣi*$^{?}$⸣ BU [. . . . . .]
3´´ [*i-na* *ti*]-*bu-ut* ⸢*mārē* (dumu^{meš}) (?) *A-kà*⸣-*dè*^{ki}*-ma* 9 *ṣu-ub-bi*-[*i*]*m*$^{?}$ [. . . . . .]
4´´ [*ú-ša*]-*at-bi-šu-nu-ši-im*

(Es folgen einige Leerzeilen; der Text ist wahrscheinlich unvollendet)

Kommentar

1 ff. Der Text setzt mit einer Liste der feindlichen Koalitionäre aus Babylonien ein, die derjenigen im Paralleltext **G** entspricht; vgl. dazu oben S. 68 f. Anders als in **G** steht die Liste hier jedoch syntaktisch unverbunden vor dem Rest des Textes, der sich damit deutlich als Auszug zu erkennen gibt. **M** lässt mit Ausnahme dieser Liste den gesamten, aus **G** bekannten Textanfang mit der Anrufung Enlils und Ilabas, der Einführung und Titulatur Narām-Sîns sowie den *inūma*-Satz aus, der der folgenden, durch *inūmīšuma* eingeleiteten Passage voransteht. Vgl. dazu oben S. 325 ff. den Kommentar zu **G**, Z. 10 ff.

7. Der Zeilenanfang ist ergänzt mit D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 10. Text **G** hat an entsprechender Stelle *ap-pa-ti-šu-nu*, nach Charpin *ibid.* 12 eine seltenere Nebenform des sonst häufig belegten *abbuttu*.

8. Mögliche Ergänzungen am Zeilenanfang sind *ḫasāpu* „abreißen" (*i*-Kl.; D ~ G), *ḫaṣābu* I „abbrechen" (von Rohr und Zweigen; D ~ G; so übersetzen *CAD* S 369, J. G. Westenholz, *Legends*, 234 und D. Charpin, *Flor. mar.* 3 [1997], 10)

Rev.

1′ (Spuren)
2′ [Den Kampf] führten sie, und im Lande [. . . . . .]
3′ [. . . . . .] sie wurden gegen mich feindlich und [. . . . . .]
4′ Neun[mal] ließ ich sie frei [. . . . . .]
5′ [. . . . . .]nanasa, der Erste [. . . . . .]
6′ formierte eine Armee [für die Schlacht]: 50 000 [waren aufgeboten.]
7′ [. . . . . .] . . Amar-gin, der König von Uruk,
8′ formierte eine Armee [für die Schl]acht: 40 000 waren aufge[boten.]
9′ [. . . . . .] den Leichnam
10′ [. . . . . . in/für die Schl]acht
11′ [. . . . . .] . .

(Etwa ein bis zwei Zeilen abgebrochen)

1′′ (Spuren)
2′′ [. . . . .] ich tötete sie, in [. . . . . .]
3′′ [Im Auf]bruch der ˹Söhne (?)˺ Akkades [ließ] ich neun ˹Feldzüge (?)˺
4′′ auf sie kommen.

(Es folgen einige Leerzeilen; der Text ist wahrscheinlich unvollendet)

---

oder *kasāpu* „in Stücke brechen“ (von Brot, Holzbalken etc.; Abl.-Kl.). Die Schreibung mit ZI spricht eher für den Lw. *-sí-* (vgl. Z. 4 *Sí-ip-pí-ir*^{ki}, dagegen Z. 7 *kur-ṣe-e-šu-nu*). Auch dem Sinn nach passt die dritte Möglichkeit am besten, wenn auch der D-Stamm bisher nur einmal in einer lexikalischen Liste belegt ist.

musallilu ist mit J. G. Westenholz, *Legends*, 234 von *šalālu* (D ~ G) „plündern, ausrauben“ abzuleiten. SA als Schreibung für die Lautfolge, die altbabylonisch dann mit ŠA geschrieben wird, ist im Altakkadischen der Normalfall. Sollte die Große Revolte-Legende für diese Zeile tatsächlich eine Vorlage in der altakkadischen Große Revolte-Inschrift Narām-Sîns gehabt haben, wie C. Wilcke, *ZA* 87 (1997), 25 *sub* **J** x 11 und 30 Anm. ix 32 annimmt, hätte **M** die Schreibung mit SA (altakk. *-śa-*) von dort übernommen. Für einen weiteren möglichen Fall dieser Art vgl. oben S. 324 f. zu **G**, Z. 8, ferner S. 322 zu **G**, Z. 2.

9 f. *inšiš* ist ein *Hapax legomenon*. J. G. Westenholz, *Legends*, 235 lehnte eine Ableitung von *enēšu* „schwach sein/werden“ ab, da ihrer Ansicht nach „they rebelled weakly“ keinen Sinn machen würde. Verstünde man „schwäch-

lich“ jedoch im Sinne von „erbärmlich, jämmerlich“, wäre „Sie rebellierten in schwächlicher Art und Weise“ durchaus denkbar. Allerdings lässt sich *enēšu* in moralisch abwertender Bedeutung sonst nicht belegen und legt die Parallelisierung mit *lamniš* eher eine Bedeutung „in trügerischer, täuschender Art und Weise“ oder ähnlich nahe.

T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 5b Anm. 25 interpretierte *inšiš* als ein *fa*’*il*-Adj. + adverbialem -*iš* von einer Wurzel ’3-*n*-*š*, die er zu arab. *ḥ-n-ṯ* “to violate an oath” stellte. Dem schloss sich D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 12 an. Die Wurzel wäre im Akkadischen anderweitig jedoch nicht belegt.

Bemerkenswert ist, dass Z. 9 f. einen Satz in die Erzählung von Sargons Taten einschiebt, der zweifellos auf Narām-Sîn zu beziehen ist. Er wirkt wie ein Kommentar Narām-Sîns, der die moralische Verworfenheit der Kišiten angesichts der wohlwollenden Behandlung Kišs durch seinen Vater unterstreichen soll. Im Anschluss (Z. 10 f.) wird wieder in dritter Person, d. h. wohl von Sargon erzählt: *ina dīn Ištar u Annunītum* [*ina tā*]*ḫāzim iš*’*aršunūt*[*i*] . . . „Durch das Urteil der Ištar und Annunītum schlug er sie in der Schlacht . . .“. Da bereits Sargons Sieg über Uruk und die Verschleppung Lugalzagesis nach Akkade erzählt worden ist, ist allerdings nicht klar, warum hier nochmals von einem Sieg in einer Schlacht die Rede ist. Oder ist in Z. 11 zu *aš*[!]-’*a*$_4$-*ar-šu-nu-t*[*i*] „Ich (!) schlug sie“ zu korrigieren? Das Suff. -*šunūti* wäre dann auf die Kišiten zu beziehen, gegen die Narām-Sîn dann bereits vor der Großen Revolte einmal gefochten hätte; erst nach diesem ersten Sieg wäre es dann zum Loyalitätsschwur der Kišiten gegenüber Narām-Sîn (Z. 12) gekommen. Ohne neue Textzeugen lässt sich dieses Problem nicht aufhellen.

10. W. G. Lambert *apud* A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 123 schlägt die Lesung [*iz-za-a*]*k-ru-ni-ne* „sie sprachen zu mir“ vor; T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978-79), 5 liest dagegen plausibler [*i-ta-a*]*k-ru-ni-ne* „sie rebellierten gegen mich“. Dem schließt sich Westenholz, *Legends*, 234 an.

11. Am Zeilenende ist die Lesung nach J. G. Westenholz, *Legends*, 234 f. *ú*-[Ḫ]A-*ab-bi-ta*[?]-*am*-[*ma*] “(he) destroyed” ausgeschlossen; insbesondere -*um*- (statt -*ab*-) und -*ra*- (statt -*ta*[?]-) sind auf dem Foto bei Westenholz, *ibid.* 402 klar zu erkennen; entsprechend hat auch D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 11 diese Zeichen so kopiert. Text **G** listet an entsprechender Stelle (Z. 21 f.) die Schwurgottheiten auf, auf die Sargon im Folgenden (Z. 23) seine brüderliche Loyalität zu Kiš beeidet. Die letzte dieser Gottheiten ist der deifizierte „Tag“, Ūmum. Entsprechend **G** 22: *u*$_4$-*mu-um šu-ú* ergänzt Charpin in **M** zu ⸢*ú u*$_4$⸣-*um*-<*šu*>, liest dies jedoch als Zeitangabe: “Or, au moment”. Charpin lehnt T. Jacobsens Interpretation von *ūmum šū* in **G** 22 als “personified, at times deified, day” explizit ab (vgl. Charpin, *ibid.* 13 *sub* 11; Jacobsen, *AfO* 26 [1978/79], 6 Anm. 30; auch Grayson/Sollberger, *RA* 70 [1976], 124 *sub* **G** 22). Dass jedoch tatsächlich eine Schwurgottheit gemeint ist, wird aus dem kleinen Fragment *VS*

17 42 („Die zehnte Schlacht“) deutlich, das in Z. 2 nach exakt derselben Reihe von Schwurgottheiten ^{d}*U*$_4$*-um-šu-*⌜*um*⌝ schreibt.

Charpins eigene Interpretation ist unvereinbar mit seiner Lesung des ersten halb abgebrochenen Zeichens als ⌜*ú*⌝, da die Konjunktion *u* nie so geschrieben wird. S. 13 *sub* 11 schreibt Charpin zwar gegen seine Umschrift ⌜*ù*⌝ (Druckfehler?), doch ist dieses Zeichen sowohl nach Charpins Kopie als auch nach dem Foto bei Westenholz höchst unwahrscheinlich. Ob hier *-ú-* oder nicht doch ein anderes Zeichen gestanden hat, ist unklar – so wäre z. B. *-iš-* auch möglich. Die Spuren des folgenden Zeichens stellen nach Kopie und Foto kaum ein *-u*$_4$*-* dar (zum Vergleich siehe Foto *Legends*, 402 Rev. Z. 3′′: [*ti*]-*bu-ut*); auch die naheliegende Lesung ⌜*ú-mu*⌝*-um* scheint mir nicht möglich zu sein. Die Spur scheint höchstwahrscheinlich ein *-nu-* zu repräsentieren (so auch Grayson/Sollberger, *l.c.* 112: ×-*nu**-*um* ×-×-×-[×]), auch *-ši-*, vielleicht auch *-wa-* scheinen möglich. Schließlich ist das nachfolgende *-na-*, mit dem Charpin den Namen *Na-ra-a*[*m-*^{d}EN-ZU] ergänzt, trotz Charpins eindeutiger Kopie zweifelhaft: Nach dem Foto scheint es sehr breit und auseinandergezogen geschrieben und könnte auch IG, GAR, GA oder noch ein anderes Zeichen darstellen. Aufgrund dieser Unwägbarkeiten habe ich von einer vollständigen Ergänzung abgesehen. Sicher scheint hingegen zu sein, dass in **M** gegenüber **G** sämtliche Schwurgottheiten ausgefallen sind, so dass Z. 11 Ende inhaltlich mit einem Geschehen ergänzt werden müsste, das noch mit Sargons zuvor berichteten Sieg zusammenhängt (Binden von Feinden, Schleifen der Stadtmauern od. ähnl.).

13. *a-ḫu-ti* ist m. E. als *aḫḫūtī* „meine Bruderschaft“ zu verstehen (**G** schreibt *aḫḫūtum*), oder der Schreiber hat, wie Jacobsen, *AfO* 26 (1978-79), 6 Fn. 29 erwägt, *nakar aḫḫūti* als St. constr.-Verbindung aufgefasst; es wäre dann zu lesen: „Die Kišiten sind gegen mich (*jâši*) kein Feind der Bruderschaft“.

Mit *ugār Sîn* ist ein bestimmter Landstrich bezeichnet, wohl ursprünglich Tempelland, das dem Sîn gehörte. R. Kutscher, *Brockmon Tablets*, 42 vermutet: “the Field of Sin of the time of Naram-Sin is the District of Sin of the time of Ur-Nammu”. Letzterer wird im „Kataster von Ur-Nammu“ erwähnt und zwischen dem Zubi- und dem Irnina-Kanal lokalisiert. Hauptstadt dieses Distriktes war dem Kataster zufolge Urum.

14. *Ninkarrak*: ein anderer Name der Göttin Gula, der ursprünglich eine andere, bald mit Gula synkretisierte Göttin benannte. Nach Jacobsen, *AfO* 26 (1978-79), 6 Fn. 29 dürfte **M** mit der Nennung Ninkarraks dem Original näher stehen als **G** mit Gula, da die Göttin in den aAk Königsinschriften überwiegend unter ersterem Namen erscheint (vgl. *FAOS* 8 [1994], 22 f.; *Gula* immerhin auch einmal belegt, vgl. *ibid*. 14).

15. Die in dieser Zeile ausgefallenen Zeichen sind sicher ein Schreiberversehen. Evtl. hat der Schreiber den Text auch anders verstanden und *Kīši* am Zeilenanfang als pluralisches Subjekt von *iššūniššu* aufgefasst.

kiššûm^{ki} steht im Nom., doch ist es syntaktisch nicht möglich, es als Satzsubjekt aufzufassen, da ihm noch Appositionen zu *Ipḫur-Kiš* folgen. Die entsprechende Stelle in **G**, Z. 27 hat LÚ *Kiš*^{ki} „Kišite" (nach A. Poebel, *Miscellaneous Studies*, 41 so zu verstehen; wörtl. „Mann von Kiš"). Lies also: „Kišite". Zur Bildung dieser adjektivischen Volksbezeichnung vgl. *GAG* § 56q.

16. Zur Lesung mit ˹GEMÉ˺ statt *mu*- vgl. D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 13 Anm. 16. Dass das Zeichen kein -*mu*- und auch kein MUNUS darstellen kann, ist auf dem Foto bei Grayson/Sollberger, *RA* 70 (1976), 114 noch gut erkennbar. „Dienerin der Klagesängerin" mag etwas unbefriedigend wirken, da nicht explizit gesagt wird, auf welche Klagesängerin sich dies bezieht. Möglicherweise liegt der Formulierung eine verlesene Form *mu-ṣa-ri-iḫ-tim* zugrunde. Zu den Implikationen, die die Nennung von Ipḫur-Kišs Mutter mit sich führten, vgl. oben S. 80.

17. Charpin liest hier [^{m} . . . -*k*]*i*-[*p*]*í* ˹*mar-ḫa-šu*˺-*ú*^{ki} (vgl. **G** 33), doch erlauben die Spuren seiner Kopie keine definitive Entscheidung.

6′. Die Ergänzung des Königsnamens folgt Charpin, ist jedoch sehr unsicher.

7′. D. Charpin liest hier jeweils *mi-im-šu*, ohne dies übersetzen zu können ("son . . ."), vermutet aber in seinem Kommentar S. 13 einen Ausdruck für "la moitié (de sa tête)". Diese Idee ist bei der kontrastiven Gegenüberstellung von *gullubat* „geschoren" und *qammat* „hochgesträubt" naheliegend; das entsprechende Lexem, das sich für "moitié" unmittelbar anböte, ist *mišlu*. In Mari sollte die hier erforderliche Form *mišilšu* lauten, doch die erhaltenen Spuren passen weder auf eine Schreibung *mi-ši-il-šu* noch auf eine Schreibung für die weitaus unwahrscheinlichere Form *mišalšu* (nur aA belegt, vgl. *CAD* M/2 126 f.). Ich nehme daher an, dass für *gullubat* und *qammat* zwei verschiedene Subjekte zu ergänzen sind, kann jedoch keine plausible Lösung anbieten.

8′. Die Tafel zeigt 60 + 20 [+ 10?], es sind also auch 80 *li-mi* möglich. Die Ergänzung zu 90 *li-mi* geht auf J.-M. Durand *apud* Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 13 zurück, der hier die Summe der 50 000 und 40 000 Soldaten ansetzt, von denen auf der Rückseite der Tafel die Rede ist.

9′. Am Zeilenende ergänzt Charpin zu *i*[*š-ta-ak-nu* . . .] "(30 lieutenants) s'apprêtèrent au combat" (ein Gt-Stamm in reflexiver Bedeutung), doch ist dies sehr unsicher.

Rev.

6′. *ṣabā'u* „zu Felde ziehen", nach *AHw* nur im G-Stamm bezeugt, findet sich hier und in Z. 8′ im D-Stamm; vgl. außerdem in Z. 3′′ den Infinitiv D *ṣubbûm*. Der D-Stamm *uṣabbiamma* ist auch noch in der Königsinschrift *BT* 1 belegt (i 12′ und v 9′), die die Revolte Ipḫur-Kišs berichtet. Kutscher, *Brockmon Tablets*, S. 31 erwägt, *ṣubbû* als Denominalisierung von *ṣābum* „Truppe" mit faktitiver Bedeutung zu erklären: „to form an army". Sofern diese Überlegung korrekt ist, wäre am Zeilenanfang gegen Charpin statt [*ina taḫāz*]*im* vielmehr [*ana taḫāz*]*im* zu ergänzen.

d[*e-ku*] am Zeilenende ist statt von *duāku* (so Charpin: „50 000 furent tués") besser von *dekû* „zum Aufstehen bringen; Truppen aufbieten; erheben" abzuleiten: „50 000 sind aufgeboten, stehen bereit".

3′′. *mārē Akkadēma* ist mit Charpin ergänzt, jedoch unsicher. Charpins Kopie scheint mir an dieser Stelle zuviel Klarheit zu suggerieren. A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 112 lasen hier [*um-ma-an*?]. Nach dem Foto bei Westenholz, *Legends*, 402 und der Kopie Dossin sind nur unklare Spuren erkennbar.

In *ṣu-ub-bi*-[*i*]*m* vermutet T. Jacobsen, *AfO* 26 (1978/79), 11, Fn. 44 einen Infinitiv des D-Stammes (vgl. *GAG* § 55n) "a sending out to war", "an expeditionary force". So auch D. Frayne, *BiOr* 48 (1991), 389 ("military expedition force"), D. Charpin, *Flor. mar.* 3 (1997), 12 ("expédition militaire") und J. G. Westenholz, *Legends*, 237. Für den Sg. Genitiv des Gezählten nach der Zahl im St. constr. vgl. *GAG* § 139h.

Kapitel 14

Die altassyrische Sargon-Erzählung aus Kaniš (Kültepe)

1958 wurde im altassyrischen *kārum* Kaniš (Kültepe) eine Tontafel ausgegraben (Kt. j/k 97), die eine als Königsinschrift gestaltete Erzählung über Sargon von Akkade enthält. Sie hatte dem Fundzusammenhang zufolge dem Privatarchiv eines assyrischen Händlers angehört. Der erst 1997 veröffentlichte Text beweist erstmals, dass epische Traditionen über altakkadische Könige bereits in altassyrischer Zeit in Anatolien bekannt waren. Die Frage nach der Vermittlung sargonischen Erzählguts an die Hethiter erscheint dadurch in neuem Licht – sie ist ausführlich von M. van de Mieroop, *SMEA* 42 (2000), 133–159 diskutiert worden, der dort auch eine Neubearbeitung der Erzählung vorgelegt hat. Zu den zahlreichen Problemen, die das Verständnis des Textes bereiten, ist zudem die mit Anmerkungen versehene Übersetzung von K. Hecker in der Ergänzungslieferung zu *TUAT* (2001), 58–60 heranzuziehen.

Die Sargon-Erzählung ist das bislang einzige Beispiel eines literarischen Textes vom *kārum* Kaniš, sieht man einmal von der Inschrift auf dem berühmten Anitta-Dolch ab. Die Tontafel entspricht in ihrem äußeren Format einem altassyrischen Brief; auch ihre Graphie, ihr Syllabar und ihre Grammatik ist altassyrisch, so dass der Text als eine genuin altassyrische Komposition gelten kann,[1] ungeachtet möglicher babylonischer Vorbilder, die dem Autor schriftlich vorgelegen oder memoriert vorgeschwebt haben mögen.

Es fällt schwer, zwischen den verschiedenen erzählten Episoden einen engeren Zusammenhang herzustellen. C. Günbattı vermutete, dass der Text eine Sammlung diverser Sargon-Erzählungen darstellt, die direkt dem mündlichem Erzählschatz entnommen worden waren.[2] Die Möglichkeit, dass eine keilschriftliche Vorlage des Textes in Kültepe vorhanden oder zugänglich gewesen sein könnte, sieht Günbattı als unwahrscheinlich an. M. van de Mieroop hält, einer

---

[1] Mit M. van de Mieroop, *SMEA* 42 (2000), 145.

[2] Vgl. *Arch. Anatol*. 3 (1997), 149.

Idee M. Liveranis folgend, den Text für eine “parody of the inscriptions left by the Sargonic kings”.[3]

Da die Sekundärliteratur zu diesem Text überschaubar ist, werden die drei unten aufgeführten Arbeiten im Folgenden nur mit Namen zitiert und Seitenzahlen nur da gegeben, wo nicht unmittelbar auf die jeweilige Umschrift oder Übersetzung Bezug genommen wird.

Text

Obv.

1 *šarrum* (lugal) | *Šarrum* (lugal)-*ki-in* | *šar* (lugal)
2 *A-ke-de*$_8$*-e* | *re-be-tim* | *šarrum* (lugal)
3 *da-num* | *ša iš-tí* | *i-le-e*
4 *e-ta-wu-ni* | ^{d}*Adad* (iškur) | *da-nu-tám*
5 *i-dí-šu-ma* | *iš-tù* | *ṣí-it*
6 *ša-am-ší-im* | *a-dí e-ra-áb*
7 *ša-am-ší-im* | *ma-tám aṣ-ba-at-ma*
8 *i-na u*$_4$*-mì-im* | *iš-té-en*$_6$
9 *a-na* 70 *a-lá-ni* | *kà-kà-am* | *a-dí-in*
10 *ru-ba-e-šu-nu* | *ú-ṣa-bi*$_4$*-it* | *ù a-li-šu-nu*
11 *ú-ḫa-li-iq* | ^{d}*Adad* (iškur) | *be-el* | *e-mu-qí-im*
12 *ù Ištar* (U-DAR) | *be-lá-at* | *ta-ḫa-zi-im*
13 *at*$^{!}$*-ma* | *ṣa-bi*$_4$*-tám* | *a-mu-ur-ma* | *li-bi*$_4$*-tám*
14 *a-na na-ri-im* | *a-dí-ma* | *i-na*
15 *lá-sà-mì-a* | *mu-sà-ri* | *i-bi*$_4$*-tí-iq-ma*
16 *ṣa-ar-a-am* | *áš-ta-kà-an-ma* | *al-sú-ma*
17 *ṣa-bi*$_4$*-tám* | *aṣ-ba-at* | *li-bi*$_4$*-tám*
18 *i-ma-e* | *ú-šé-li* | ^{d}*Adad* (iškur) *ù Ištar* (U-DAR)
19 *a*[*t-m*]*a* | 1 [*l*]*i-im alpē* (gu$_4^{\text{ḫi-a}}$) | 6 *li-me-e*
20 *emmerē* (udu$^{\text{ḫi-a}}$) | *ú-me-ša-ma* | *lu ú-ṭa-ba-aḫ*
21 7 *li-me-e* | *qá-*[*r*]*a-du-a* | *ša i-ra-tim*
22 *ú-me-ša-ma* | *ma-aḫ-ri-a* | *e-ku-lu-ni*
23 3 *li-me-e* | *lá-sí-mu-ú-a*
24 *ša* | *ar-kà-tim* | *e-ku-lu-ni*
25 1 *li-im* | *ša-qí-ú-a*

---

[3] Vgl. *SMEA* 42 (2000), 155 mit Anm. 106.

Literatur

1997 C. Günbattı, *Arch. Anatol.* 3 (1997), 131–155 [F, K, T, Ü, Ph]
2000 M. van de Mieroop, *SMEA* 42/1 (2000), 133–159 [T, Ü, Ph]
2001 K. Hecker, *TUAT Ergänzungslieferung* (2001), 58–60 [Ü]
2006 W. R. Mayer, *Or* 75 (2006), 182 f. [Ph]

Übersetzung

1 König Sargon, König von
2 Akkad-Markt, der mächtige
3 König, der sich mit den Göttern
4 bespricht – Adad gab ihm
5 Macht! Von Sonnenaufgang
6 bis Sonnenuntergang
7 ergriff ich das Land, und
8 an einem einzigen Tag
9 schlug ich siebzig Städte mit der Waffe.
10 Ihre Fürsten nahm ich gefangen und ihre Städte
11 vernichtete ich. Bei Adad, dem Herrn der Kraft,
12 und Ištar, der Herrin der Schlacht,
13 schwor ich! Ich sah eine Gazelle und warf einen
14 Lehmziegel in den Fluss. Während
15 ich lief, zerriss mein Gürtel;
16 da legte ich eine Schlange (als Gürtel) an, und ich lief
17 und packte die Gazelle. (Dann) hob ich den Lehmziegel
18 aus dem Wasser wieder empor. Bei Adad und Ištar
19 schwor ich! 1 000 Rinder und 6 000 Schafe
20 pflegte ich täglich zu schlachten.
21 Meine 7 000 Krieger, die täglich vor mir
22 Brustfleisch aßen,
23 meine 3 000 Läufer,
24 die Schinken aßen,
25 meine 1 000 Mundschenke,

26 *<ša> u$_4$-me-ša-ma* | *mu-ḫa-am*
27 *ša kur^{ur}-sí-na-tim* | *a-dí-i*
Rand
28 *ša-ba-im* | *e-ku-lu-ni*
29 DUB$^{!}$-DU$^{!}$ *i-iq-re-e-ma*
30 7 *li-me-e* | *qá-ra-du-a*
Rev.
31 *i-ra-tim* | *e-ku-lu* | *a-na*
32 *wa-ar-ki-im* | *i-ir-tum* |
33 *lá ik-šu-ud-ma* | *a-lá-áp-šu*
34 KU-*ša*-MA-*ni-a-am* | *ša ku-sí-i-šu*
35 *iṭ-bu-ùḫ-ma* | *a-na wa-ar-ki-im*
36 *i-ir-tám* | *i-dí-in* | *nu-ḫi-tí-mì*
37 *ku-ur-<sí>-na-am* | *ú-ri-ir-ma*
38 *a-na ar-ni-šu* | 1 *me-et alpē* (gu$_4^{ḫi\text{-}a}$)
39 2 *me-et emmerē* (udu$^{ḫi\text{-}a}$) | *iṭ-bu-ùḫ-ma*
40 *ur-dí-a* | *ú-ša-ki-il$_5$* | ^{d}*Adad* (iškur)
41 *ù Ištar* (U-DAR) | *at-ma* | MU-7-ŠÈ ITI-KAM
42 *ù ša-pá-tám* | *i-na i-ki-il$_5$-tim*
43 *qá-du* | *um-me-ni-a* | *lu ú-ší-ib*
44 *i-na wa-ṣa-i-a* | *ša sāmtē* (^{na_4}gug)
45 *ù uqnē* (^{na_4}za-gìn) | *qá-nu-a-am*
46 *lu ar-ku-ús-ma* | *a-na ma-tim*
47 *lu ú-za-iz* | *ša-du-a-am* | *Ḫu-ma-nam*
48 *a-ší-ni-šu* | *am-ḫa-ṣú-ma* | *ki-ma*
49 *sí-ki-tim* | *i-ba-ri-šu-nu* | *ṣa-al-me*
50 *ú-ša-zi-iz* | *ru-ba-am*
51 *ša Tù-uk-ri-iš* | *maš-kam* | *ú-lá-bi$_4$-iš*
52 *Ḫu-tù-ra* | *bi$_4$-bi$_4$-na-tim qá-qá-da-tí-šu-nu*
53 *áš-ku-un* | *A-lá-ší-am* | *ki-ma*
54 *sí-ni-iš-tim* | *qá-qá-da-tí-šu-nu*
55 *ak-tù-um* | *ša A-mu-re-e*
56 *ki-ma* | *a-pì-šu-nu* | *ša-ma-ṭim*
57 *i-ša-ar-šu-nu* | *aq-tí-i* | *ša Ki-lá-re-e*
Rand
58 *i-mar-ší-im* | *qá-qá-da-tí-šu-nu*
59 *ar-ku-ús ša {ni-um} Kà-ni-ší-<e>*
60 ZU-DU-*ḫi-šu-nu ú-šé-er*

26 <die> täglich bis
27 zum Sattwerden Haxenkeulen
28 aßen,
29 lud DUB-DU (?) ein,
30 und meine 7 000 Krieger
31 aßen das Brustfleisch.
32 Danach reichte die Brust
33 nicht mehr, so dass er sein Rind,
34 das . . . . . seines Thrones
35 schlachtete, und danach
36 die Brust hingab. Der Koch
37 verdörrte das Haxenfleisch;
38 zur Strafe musste er 100 Rinder
39 und 200 Schafe schlachten
40 und meine Diener essen lassen.
41 Bei Adad und Ištar schwor ich! Für sieben Jahre,
42 einen Monat und 15 Tage verweilte ich
43 nebst meinen Geldgebern fürwahr in (bester) Verpflegung.
44 Als ich fortzog, band ich von Karneol
45 und Lapis ein Rohr und
46 verteilte es fürwahr an das Land.
47 Das Amanus-Gebirge schlug ich
48 zweimal und ließ unter ihnen wie
49 einen Pflock mein Bildnis
50 aufstellen. Den Fürsten
51 von Tukriš bekleidete ich mit Fell.
52 Den Ḫuturäern[4] setzte ich Skalps auf ihre Köpfe.
53 Den Alašäern[5] bedeckte ich wie
54 einer Frau die Köpfe.
55 Bei den Amurritern kam ich,
56 statt ihre Nase abzuschneiden,
57 mit ihrem Penis zum Ende. Von den Kilaritern
58 band ich die Köpfe[6] mit einem Lederriemen
59 zusammen. Von den Kanešern
60 ließ ich die . . . . . los.

[4] Wörtlich: „Ḫutura“; der Landesname meint hier seine Bevölkerung.
[5] Wörtlich: „Alašia“.
[6] Wörtlich: „ihre Köpfe“; -*šunu* nimmt das Det.-Pron. von *ša Kilarē* wieder auf.

Seitenrand

61 *ša Ḫa-tim* | *qá-ba-al-tí* | *qá-qá-da-tí-šu-nu* | *ú-ša-ag-li-ib* | *Lu-ùḫ*$^{!}$*-me-e*

62 *tù-dí-tám* | *ú-dí-id* | *Qú-tí-tám* | *Lu-lu-am* | *ù Ḫa-ḫa-am* *ṣú*$^{?}$*-ba*$^{?}$*-tí*$^{?}$*-šu-nu* *ú-ša-ri-*<*iṭ*>

63 4 *zi-qí* *ša-ma-e* | *i-qá-tí-a* | *al-pu-ut* | *mì-na-am* *i-ṭup-pì-im*

64 *lu-ša-am-i-id* | *A-nu-um* | *lá* *i-dí-a-ni* | *ki-ma* *šarrim* (lugal) *a-na-ku-ni*

65 *ma-tám* *e-li-tám* *ù* *ša-áp-li-tám* *aṣ-bu-tù-ni-i* | ^{d}*Adad* (iškur) | *šarrum* (lugal)

66 *ša-tù-uk-ki* *li-ša-ar-bi*$_4$*-ú*

Kommentar

2. *Akkede rebētu* „Akkad-Markt" erinnert an die Formulierung im Kodex Ḫammurabi IV 50–52: *qerbum A-kà-dè*^{ki} *re-bi-tim*. Die herausragende Rolle, die die Stadt Akkade unter den altakkadischen Herrschern als Handelsplatz erlangte, hat sich sowohl inschriftlich wie auch in der literarischen Tradition niedergeschlagen. Vgl. dazu die Sargon-Inschrift C 2, Z. 11–16 (I. J. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 [1990], 164; D. Frayne, *RIME* 2 [1994], 28 und 30) und die sumerische Dichtung „Fluch über Akkade" Z. 43 ff. (J. S. Cooper, *The Curse of Agade*, 52 f.). K. Hecker weist auf die Längeschreibung von *A-ke-de*$_8$*-e* hin, die „in der Kültepe-Orthographie [. . .] gewöhnlich die Nisbe ‚akkadisch' bzw. ‚Akkader' im Pl." bezeichne. Dass sie allerdings als Indiz für eine „Verstümmelung der altakkadischen Königstitel LUGAL *A-kà-dè*^{ki} LUGAL *ki-ib-ra-tim ar-ba-im*, jünger *kibrāt erbettim*" gewertet werden könnte, wie Hecker annimmt, ist angesichts der oben erwähnten Parallele im Kodex und der auch sonst öfters belegten Phrase ON *rebītu* (etwa im Gilgameš-Epos, Tf. P und Y: *Uruk rebītum*) kaum wahrscheinlich.

4. Zu *išti ilē atwû* vgl. S. 323 zur „Großen Revolte", Text **G**, Zeile 4.
Die Prominenz des Gottes Adad (Z. 4, 11, 18, 40, insbesondere am Textende Z. 65) steht im Gegensatz zu den altakkadischen Königsinschriften, in denen Adad praktisch keine Rolle spielt (vgl. B. Kienast, *FAOS* 8 [1994], 14 f.). Mit M. van de Mieroop, *l.c.* 149 ist dies mit der bedeutenden Stellung des Wettergottes in Anatolien zu erklären, die die Komposition beeinflusst hatte.

9. Die Ausdrucksweise *kakkam nadānum* „(jemandem) ‚die Waffe geben'" im Sinne von „mit der Waffe schlagen" – synonym zum häufig belegten *kakkam epēšu* „‚die Waffe machen' = Kampf veranstalten" – ist sonst nicht bezeugt. Die

61 Von den Ḫattiern ließ ich die Mitte ihrer Köpfe scheren. Den Luḫmäern
62 spitzte ich die Gewandnadel.[7] Den Gutäern, Lulubäern und Ḫaḫḫäern *zerriss ich ihre Gewänder*.
63 Die vier! Pfosten des Himmels berührte ich mit meiner Hand. Warum soll
64 ich weiter auf (dieser) Tafel fortfahren? Weiß Anum von mir etwa nicht, welch ein König ich bin
65 (und) dass ich das obere und das untere Land ergriffen habe? Adad ist König!
66 Möge man (ihm) die regelmäßigen Opfer reichhaltig machen!

Alternative, mit *diānum* „(mit der Waffe) richten" zu lesen (dies gleichfalls sonst nicht belegt), erzwänge, *ana* mit „hinsichtlich, was anbelangt" zu übersetzen (vgl. *GAG* § 114e).[8] Dies ist jedoch kaum wahrscheinlich, da sich *ana* in dieser Funktion stets auf bereits Bekanntes oder Erwähntes rückbezieht (vgl. die Belege in *AHw* 48 *s.v.* E 12 b, c), die siebzig Städte hier jedoch neu in die Rede eingeführt werden.

13. Mit M. van de Mieroop und K. Hecker ist hier sowie in Z. 19 und 41 jeweils *at-ma* zu lesen.[9] Da das Verb im Prät. steht, schließt sich eine die berichteten Taten beteuernde Funktion aus; M. van de Mieroops Übersetzung „I swear (to it)" ist somit problematisch. Sargon berichtet vielmehr, dass er nach Vollzug der jeweils erzählten Taten seine treue Gefolgschaft zu Adad und Ištar beschwor.

13 ff. Der tiefere Sinn oder Hintergrund der Passage Z. 13–18 ist unklar, wenngleich die erzählten Begebenheiten weitgehend unstrittig sind. Sargon berichtet, dass er eine Gazelle (*ṣabītum*) sah, daraufhin einen Lehmziegel (*libittum*) in den Fluss warf und er dem Tier hinterherlief. In seinem Lauf wurde ihm sein Gürtel (*musarru*) durchtrennt – gemeint ist wohl, dass er ihm einfach riss. Sargon legte sich daraufhin etwas an (*šakānum* Gt in reflexiver Bedeutung), das

---

[7] *tudittu*, ein spezifisch weibliches Bekleidungsaccessoire; d. h. Sargon stattet die Luḫmäer wie Frauen aus.

[8] Kaum eine Nota accusativi, die erst nA und n/spB belegt ist.

[9] C. Günbattı umschreibt *la-ma* und interpretiert dies als eine mit *lū* gebildete Beteuerungsform des nur aAk belegten Verbs *wamā'um* „schwören" im Präsens, bei der sich das *lū* nach Art des assyrischen Prekativs mit dem vokalischen Präfix *a-* zu *lammā'* verbunden habe. Beteuerndes *lū* verbindet sich sonst jedoch im Akkadischen nie mit dem vokalischen Präfix.

mit *s/ṣar'um* bezeichnet wird. W. R. Mayer hat in *Or* 75 (2006), 182 f. überzeugend dargelegt, dass damit nicht etwa ein „Panzerhemd" (*sarium*) gemeint ist oder eine Verschreibung für <*mu*>*sarû* „Inschrift" vorliegt (vgl. dazu unten zu Z. 15 f.), sondern *ṣar'am* „Schlange" (im Akk.) zu lesen ist: Sargon bindet sich eine Schlange als Ersatz für den gerissenen Gürtel um die Hüfte. Sargon läuft weiter und fängt die Gazelle. Diese sportliche Leistung präsentiert Sargon als sagenhaften Helden mit übermenschlichen Fähigkeiten und erinnert an die Šulgi-Hymne B, in der Šulgi sich ebenfalls rühmt, im Laufen eigenhändig eine Gazelle eingefangen zu haben.[10] Schließlich wird berichtet, dass Sargon den Lehmziegel wieder aus dem Wasser emporhob. Was es mit dem Ziegel auf sich hat, bleibt dunkel. Anscheinend soll mit ihm angezeigt werden, dass Sargon noch rascher eine Gazelle zu fangen vermochte, als ein Lehmziegel sich im Wasser auflöst. Die Szene mutet wie eine sportliche Probe an, von der offen bleibt, ob sie je irgendwo praktiziert wurde oder nur erdichtet ist. M. van de Mieroop vermutet, dass die Verbindung des Lehmziegels mit der Gazelle allein dem ähnlichen Klang der Wörter *libittum* und *ṣabītum* geschuldet sei (vgl. *l.c.* 150). Vielleicht gab es aber auch Parallelen in mündlichen Überlieferungen, die Ähnliches erzählten und hier auf die Komposition Einfluss genommen hatten. Schließlich wäre es denkbar, dass die Szene einen einstmals rituellen Hintergrund gehabt hatte. Aus der religiösen Praxis Mesopotamiens oder Altanatoliens ist ein vergleichbares Ritual allerdings nicht bekannt.

15. *mu-sà-ri* ist mit C. Günbattı und K. Hecker als „Gürtel" zu interpretieren, für den die Schreibungen *miserru*, *meserru*, *misarru* und *musarru* belegt sind (vgl. *CAD* M/2 110f.; *AHw* 658 b). M. van de Mieroop vermutet hier hingegen das Wort *musarû* „Inschrift", die auf dem Lehmziegel gestanden und sich während Sargons Lauf im Wasser teilweise aufgelöst habe. Dasselbe Wort nimmt er in Z. 16 an und emendiert dort zu <*mu*>*-sà-ar-a-am*. Dieser Lösung stehen jedoch einige Probleme entgegen. Van de Mieroop liest das Verb in Z. 15 *i-pì-tí-iq-ma*, hält es also für eine Form von *patāqu* „bilden, formen". Das Verb kann zwar auch „einschmelzen (von Metall)" bedeuten (vgl. *AHw* 847 b *s.v.* 4), doch dürfte auch hierbei der kreative Prozess des Formens im Vordergrund stehen, so dass es in Frage steht, ob sich *patāqu* mit „auflösen" übersetzen lässt (van de Mieroop: "the inscription was loosened"). Zudem ist unklar, wie van de Mieroops Z. 16 <*mu*>*-sà-ar-a-am áš-ta-kà-an-ma* "I set up the inscription" aufgefasst werden soll, da sich an diesem Punkt der Erzählung der Lehmziegel mit der vermeintlichen Inschrift noch im Fluss befindet. Schließlich bleibt bei der Emendation <*mu*>*-sà-ar-a-am* die gebrochene Schreibung unerklärt.

---

[10] Vgl. G. R. Castellino, *Two Šulgi Hymns (BC)*, 40 f.; auf diese Parallele wies auch schon M. van de Mieroop, *l.c.* 150 hin. Vgl. auch die in Abschriften überlieferten Statueninschriften Šulgi V und Išme-Dagan S, in denen sich beide Male der König als „orkangleicher" Schnellläufer rühmt: M.-C. Ludwig, *Išme-Dagan*, 75–91.

i-bi$_4$*-tí-iq-ma* ist vielmehr mit C. Günbattı als N Prät. *ibbitiq-ma* des Verbs *batāqu* (*a*/*u*) „abschneiden, abreißen, kappen“ aufzufassen, gebildet unter Einfluss der assyrischen Vokalharmonie (*GAG* § 10 e, f).

20. Das Präs. von *lū uṭabbaḫ* interpretiere ich hier als „habituelles“ Tempus, das sich auf vergangene Sachverhalte bezieht; vgl. dazu M. P. Streck, *Or* 64 (1995), 33–61, insbesondere 37 ff.

21. Der Satz in den Zeilen 25–28, wo mit *muḫḫam ša kursinnātim* zweifellos ein Fleischstück gemeint ist (vgl. dazu unten Anm. 27), macht deutlich, dass hier mit *irātum* „Brustfleisch“ und mit *arkātum* „Hinterfleisch = Schinken“ gemeint ist. Damit schließt sich die Alternative aus, *qarrādū'a ša irātim* als „Krieger ‚der Brust‘“, d. h. als „Vorhut, Frontliniensoldaten“ und *lāsimū'a ša arkatim* als „Läufer der Rückseite“, d. h. „Kuriere der Nachhut“ aufzufassen (vgl. *AHw* 1468 *s.v. warkatu* 6).

27. Das *kursinnu* ist nach *AHw* 511 f. der „Fußknöchel(bereich)“, nach *CAD* K 566 f. das “fetlock, lower leg”; im hier gegebenen Zusammenhang dürfte demgemäß „Haxe“ das Richtige treffen. *muḫḫam ša kursinnātim*, wörtl. „das Obere/die Oberseite der Haxen“ ist dagegen nicht ganz klar. Ich vermute, dass damit die fleischigen oberen Teile der Haxe oder die Keule gemeint sind.

29. Die Lesung DUB$^!$-DU$^!$ folgt M. van de Mieroop; C. Günbattı umschreibt dagegen nur ×-DU$^!$. Die Zeichengruppe stellt sicherlich das Subjekt der nachstehenden Verbalform dar. Ich vermute, dass es sich dabei um den unterworfenen König des feindlichen Landes handelt. Er lädt Sargon und seine Krieger auf eigene Kosten zu einem Bankett ein – und demonstriert damit seine Unterwerfung und Vasallentreue. Wahrscheinlich wird diese Annahme insbesondere durch die Erwähnung eines Thrones in Z. 34 (*kussīšu*), der, da Sargon in erster Person erzählt, nicht Sargons eigener Thron sein kann. Das Pron.-Suff. in *kussīšu* bezieht sich somit auf DUB-DU, der auch als Subjekt von *iṭbuḫ* (Z. 35) fungiert. Ein Personenname oder Herrschertitel DUB-DU ist aus der altorientalischen historischen Tradition sonst unbekannt. Möglicherweise liegt ein „sprechender Name“ *Ṭub-tù* „Friedensschluss“ vor. *ṭūbtu* ist jedoch erst mB und später belegt (vgl. *AHw* 1392 b).

K. Hecker liest ×-×-*i*, interpretiert die Endung als Pron.-Suff. der 1. Ps. und bezieht somit das Subjekt auf Sargon: „mein . . .“. Ein Suffix der 1. Ps. muss allerdings nicht zwingend angenommen werden; eine Schreibung *i-ig-re-e-ma*, durch die das *-i-* zum nachfolgenden Verb gehörte, ist ebenso möglich, wie die Schreibung *i-ir-tum* in Z. 32 erweist.

J. G. Dercksen, *NABU* 2001/100 schlägt vor, die Zeile mit der Waldepisode aus AO 6702 (Z.49) zu verbinden und liest TIR$^!$-*tù* *i-ig-re-e-ma* „the forest had become hostile towards him“. Auf die Probleme dieser Lesung weist er selbst bereits hin: Das fragliche Zeichen entspricht TIR nur unvollkommen, vor allem

aber erschiene die Aussage der Zeile unmotiviert inmitten der langen Passage, in der vom Mahl der Mannen Sargons erzählt wird (Z. 19–43). Als weiterer Einwand ist anzuschließen, dass mit Dercksens Lesung der Referent des Pron.-Suff. in *kussīšu* sowie das Subjekt von *iṭbuḫ* (Z. 35) abhanden käme.

31 f. *ana warkim* interpretiert M. van de Mieroop hier und in Z. 35 räumlich als "the rear" (vgl. *l.c.* 151), womit diejenigen gemeint sein sollen, für die das Fleisch nicht mehr ausgereicht hat. K. Hecker übersetzt „die Letzten", gibt jedoch zu bedenken, dass *ana warkim* in diesem Sinne eigentlich im Plural stehen müsste. Ich verstehe *ana warkim* temporal als „nachher", vgl. dazu *CAD* A/2 271 *s.v. arka*.

34. MA/KU-*ša*-MA/KU-*ni-a-am* steht wie das vorhergehende *alapšu* im Akk. und ist vermutlich adjektivisch oder appositionell darauf bezogen. Eine Deutung der Zeichengruppe ist bislang nicht gelungen. K. Hecker merkt zu ihr an, dass der Form nach „eine Nisbe vorzuliegen [scheint]". Für das auf den Thron bezogene Rind liegt M. van de Mieroop vielleicht nicht falsch, wenn er sich an "representations of thrones carried by oxen" (*l.c.* 151) erinnert fühlt; möglicherweise liegt in der Doppeldeutigkeit ein Witz des Autors vor.

37. Einem Vorschlag von C. Günbattı, *l.c.* 139 folgend, emendiert M. van de Mieroop das Verb zu *ú-<pa>-ri-ir-ma*: "My cook distributed the cuts of meat". K. Hecker liest dagegen *ú-ri-ir-ma* als Form von *erēru* D „(ver)dörren", das auch mit Fleisch als Objekt belegt ist, und übersetzt: „Mein Koch machte den Knöchel (zu) heiß". In jedem Falle dürfte der Koch einen Fehler begangen haben, denn wie die Kopula *-ma* am Verb deutlich macht, ist folgendes *ana arnīšu* „als seine Strafe" gewiss auf den Koch, nicht auf DUB-DU zu beziehen.

Die Endung von *nu-ḫi-tí-mì* haben van de Mieroop und Hecker als Suffix der 1. Ps. aufgefasst. Es befremdet jedoch, dass Sargon hier von der Bestrafung seines eigenen Kochs sprechen soll. Die Endung ist daher möglicherweise fehlerhaft oder zu *nu-ḫi-tí-mì-<šu>* zu emendieren, womit dann der Koch DUB-DUs gemeint wäre.

42. K. Metzler, *Tempora*, 455 Anm. 531 sowie J. G. Dercksen, *NABU* 2001/100 möchten im Anschluss an C. Günbattı *i-na i-ki-il*$_5$*-tim* mit „im Dunkeln" übersetzen und die Textstelle als einen weiteren Beleg für den Aufenthalt Sargons in einer Finsternis am Rande der Welt auffassen. Da jedoch unmittelbar vor diesem Satz (Z. 19–40) ausführlich vom üppigen Mahl Sargons und seines Gefolges die Rede ist, liegt mit hoher Wahrscheinlichkeit das Lexem *ikiltum* „Verpflegung, Verzehr" vor. So übersetzen M. van de Mieroop „at the meal" und K. Hecker „beim Essen". Vgl. dazu *AHw* 369 b *s.v. iklu*, *ikiltu* „Verzehr" und den einzigen dort gebuchten Beleg *MSL* 8/1 (1960), 10, Z. 37–39 (Tf. XIII ur$_5$-ra *ḫubullu*): udu-dingir (udu-ur-maḫ / udu-ur-bar)-ì-gu$_7$-e = *i-*

kil-t[*i*] *i-lu* (*i. né-e-šú* / *i. bar-ba-ri*). Die Übersetzung von *ikiltu* im *Concise Dictionary* 126 mit "victim (of disease, predator)" ist zu restriktiv.

Zur Stützung seiner Auffassung sagt Metzler, dass die Szene „einer Eroberung vorausgehend" sei, impliziert somit eine Übereinstimmung der Erzählstruktur des Kültepe-Textes mit AO 6702 und *TIM* 9 48, wo das Finsternis-Abenteuer vor einer Eroberung stattfindet. Dem ist entgegenzuhalten, dass im Kültepe-Text bereits in Z. 8–10 Eroberungen berichtet wurden und dass der hier Verpflegende mit hoher Wahrscheinlichkeit ein geschlagener König ist (vgl. S. 347 zu Zeile 29) – was bedeutet, dass die Festmahlsszene im bereits eingenommenen Feindland stattfindet. Schließlich wird in keinem der anderen Belege, die auf Sargons Abenteuer in der Finsternis anspielen, gesagt, dass Sargon in der Dunkelheit *verweilte* (*wašābu*, vgl. Z. 43); vielmehr heißt es stets, dass er sie *durchquert* habe (*ḫabātu*, *naḫbutu*, *alāku*). Neben Metzler und Dercksen hat auch M. Stol, *BiOr* 57 (2000), 627 hier für *ikiltum* die Bedeutung "darkness" ansetzen wollen. Sein Hinweis auf Erimḫuš V 234, gebucht im *CAD* I/J 49a *s.v. ikiltu*, birgt indes Probleme: Während das *CAD* den Beleg níg-gul-lu-da = *i-kil-tú* liest und mit "darkness" übersetzt, da es die vor und nach diesem Eintrag stehenden Einträge níg-sukud-da = *i-šu-tú* und níg-sè-sè-ke = *ú-ta-tú* als "confusion" bzw. "darkness" versteht, interpretiert *AHw*, jeweils *s.v.*, diese drei Einträge respektive als *i-si*[!]*-tu* (statt *i-kil-tu*) „freundliches Sprechen (?)", *išūtu* „Freude" und *utātu* „Wünsche (?)", was im Hinblick auf die sumerischen Entsprechungen gewiss vorzuziehen ist. Doch auch wenn Stol für den Beleg aus Erimḫuš Recht behalten sollte, würde dies nicht die Existenz eines Lexems *ikiltu* „Verzehr" neben *ekletu*, *e*/*ikiltu* „Finsternis" widerlegen.

43. Zu *ummênu*, hier „Geldgeber, Gläubiger", nicht *ummānu* „Truppen, Leute" vgl. M. van de Mieroop, *l.c.* 151.

44–46. Man fühlt sich hier an die Wendung *ina qanni rakāsu* „in den Gewandsaum einbinden" (vgl. *AHw* 897a *s.v.* 1) erinnert. Gleichwohl scheint sie nicht vorzuliegen, da mit ihr die Schreibung *qá-nu-a-am* für *qannu* „Gewandsaum" nicht erklärlich wäre; zudem wird *qannu* für gewöhnlich präpositional regiert, während das einzubindende Objekt im Akk. steht. *qá-nu-a-am* ist daher besser von *qanû* „Rohr" abzuleiten (so auch M. van de Mieroop und K. Hecker). Für das Binden eines Rohrs aus kostbaren Steinen findet sich in der altorientalischen Literatur jedoch keine Parallele (vgl. M. van de Mieroop, *l.c.* 151), so dass eine Kontamination mit der erwogenen Wendung wahrscheinlich ist.

47. Der *šadu'am Ḫu-ma-nam* ist mit allen Bearbeitern gewiss mit dem Amanus zu identifizieren, der in *TIM* 9 48 i 11′ *Ḫa-ma-na-am* und in „Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn" ii 18′ *Ḫa-wa-an-nim* (Gen.) geschrieben wird. Zur Schreibung mit *u* statt *a* , die in Kültepe in der Umgebung von *q*, *r* und seltener auch *ḫ* zu beobachten ist, vgl. *GKT* § 9 a.

48. *aššinīšu* ist die pleonastisch mit *ana* erweiterte Multiplikativzahl „zweimal“ (vgl. *GAG* § 71 a). K. Heckers Übersetzung „in zwei Teile“ überträgt den Ausdruck dagegen wörtlich, was entfernt an die Geburtslegende Sargons erinnert, in der Sargon von sich berichtet, dass er schwierige Bergregionen mit Kupferäxten durchschlug (vgl. B. Lewis, *The Sargon Legend*, 26 Z. 15). In der Geburtslegende dürfte konkret vom Schlagen des Weges mittels Kupferäxten die Rede sein. Hier aber wäre das tatsächliche Teilen eines Berges in zwei Teile gemeint, zwischen die Sargon dann seine Stele stellte. Ob man ein derartiges Textverständnis für wahrscheinlich halten will, ist eine Ermessensfrage. Eine ähnliche Szene, in der ein König wie ein Gott einen Berg teilt, ist aus der babylonischen Literatur sonst nicht bekannt.

Die Form *am-ḫa-ṣú-ma* scheint im Subjunktiv zu stehen, dem M. van de Mieroop durch Annahme eines asyndetischen Nebensatzes auch Rechnung trägt: “At mount Amanum, which I defeated twice, I set up a statue (. . .)”. Allerdings stört an dieser Lösung die Kopula *-ma*, die, da kein zweites subjungiertes Prädikat folgt, nur betonend verstanden werden könnte, was jedoch der grundsätzlichen Nichtbetonung des Nebensatzes zuwiderläuft. Möglich wäre auch ein im Subjunktiv stehender positiver assertorischer Eid (vgl. *GAG* § 185 b). Allerdings widerspräche die Formulierung dann der in diesem Werk sonst üblichen Beteuerung mit *lū* vor dem Verbum im Indikativ. Ebenso unwahrscheinlich dürfte die Annahme eines auf *Ḫu-ma-na-am* rückbezogenen, betonenden Pron.-Suff. der 3. Ps. mit der Lesung *am-ḫa-sú-ma* sein: „Das Amanus-Gebirge, ich schlug es zweimal und (. . .)“. Angesichts dieser Schwierigkeiten bin ich von einem Fehler für *amḫaṣma* und einem Satz im Indikativ ausgegangen.

49. *ibarīšunu* „unter ihnen“ bezieht sich auf die nicht *expressis verbis* genannten Bewohner des Amanus. Derselben Auffassung scheint M. van de Mieroop zu sein („in its middle“), während K. Hecker das Suffix auf die von ihm angenommenen beiden Bergteile bezieht (vgl. oben Anm. 48).

52. *bi*$_4$*-bi*$_4$*-na-tim* ist höchstwahrscheinlich als Pl.-Form von *bibēnu* anzusehen, das das *AHw* 124 b fragend mit „Schläfe“ und „Nasenflügel“ und das *CAD* B 219 mit “head” wiedergibt. Letzteres dürfte im Lichte des neuen Belegs hier ausgeschlossen sein. Eine exakte Deutung ist bislang nicht gelungen. In lexikalischen Belegen wird das Wort mit *qaqqadu* umschrieben und mit dem Determinativ uzu versehen. Dasselbe Wort dürfte auch einmal in der altakkadischen Weihinschrift Narām-Sîns über die „Große Revolte“ vorliegen (*BT* 1 ii 4′f.): *bí-bí-in-na-at-sú*$^!$*-nu u-gal-li-ib*; vgl. dazu I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 (1990), 228 Z. 72 f.: „ihren Kopf hat er rasiert“ und D. Frayne, *RIME* 2 (1993), 105: “he shaved their heads”; vgl. dazu Frayne in *BiOr* 48 (1991), 389: “a probable reference to the marking of hostages with the characteristic *abbuttu* hair lock”.

Das Scheren des *bibēnu*, die Kennzeichnung als Körperteil (uzu) und die Verbindung mit dem Kopf legen es nahe, einen bestimmten Teil der Kopfhaut oder die Kopfhaut schlechthin als Bedeutung anzusetzen.[11] Die Formulierung hier: *bibīnātim qaqqadīšunu aškun* ließe sich entsprechend des altakkadischen Belegs dann so auffassen, dass mit ihr das „Setzen geschorener Kopfhäute" gemeint ist, also das Scheren der Köpfe zu einem nackten Skalp. *bibēnu* hätte dann – entsprechend Fraynes Annahme – eine mit *abbuttu* vergleichbare Bedeutung. Eine drastischere, m. E. nicht auszuschließende Alternative wäre in Hinblick auf die vorhergehende Z. 51 denkbar, wo die Tukräer zur Demütigung mit Fellen oder Häuten (*maškum*) bekleidet werden: Möglicherweise ist gemeint, dass den Ḫutäern abgezogene Kopfhäute bzw. Skalps auf die Köpfe gesetzt werden.

53. *A-lá-ší-am* fasst M. van de Mieroop, *l.c.* 148 und 152 als Objekt zu *aktum* auf und nimmt als Bedeutung "an Alasian (cloth)" an; den gesamten Satz bezieht er noch auf die Ḫuturäer. Da jedoch in der Erzählung von Sargons demütigenden Taten gegen die Feindländer mit Ausnahme von *Ḫumānam* (Z. 47) und *Qūtītam Lulu'am u Ḫaḫḫam* (Z. 62) jedes der anderen acht Toponyme stets nur ein einziges Prädikat erhält, ist diese Auffassung mit Gewissheit falsch. Mit Alašia (Zypern) ist das besiegte Feindvolk gemeint, dem Sargon die Köpfe „wie einer Frau" bedeckte.

55 ff. Die Lesung folgt Hecker, *l.c.* 59 Anm. 57 a. Für *kīma* vor einem Inf. im Sinne von „anstatt" vgl. *AHw* 477a *s.v.* 8 d. Da *qatû* intransitiv ist, ist *ša Amurrē . . . išaršunu* als Akk. der Beziehung zu interpretieren.

58. *maršu* leite ich im Anschluss an C. Günbattı, *l.c.* 141 von *CAD* M/1, 296 *s.v. maršu* A „Lederriemen" ab (vgl. auch *Concise Dictionary* 198 b). M. van de Mieroop übersetzt dies etwas frei mit "bundle". K. Hecker setzt dagegen das nur lexikalisch belegte ^{giš}*maršu* = *majjaltu* an, das *AHw* 614 a fragend mit „Sänfte" überträgt, und übersetzt: „Die Kilariter band ich ans Bett".

59. Es ist wohl unvermeidlich, den Text hier zu emendieren. *šanium* ist nicht "again", wie M. van de Mieroop übersetzt, wofür *šanītam* oder zumindest ein adverbialer Akk. *šaniam* zu erwarten wäre. *šanium* als Subjekt „ein Anderer" ergäbe hingegen keine sinnvolle Übersetzung, worauf K. Hecker hinweist. Die Emendation schließt sich Heckers Vorschlag an.

60. ZU-DU-*ḫi-šu-nu* bleibt unklar. C. Günbattı, *l.c.* 141 verbindet es mit dem aAk Hapax legomenon *šutuḫḫum* (*CAD* Š/3, 411 a; *AHw* 1294 a); dieses Lemma ist jedoch seinerseits unverständlich.

[11] Kaum ein "cloth", wie M. van de Mieroop, *l.c.* 152 mutmaßt.

61 f. *Luḫmê* steht hier im Akk. der Beziehung. – *tudittu* bezeichnet eine von Frauen auf der Brust getragene Gewandnadel, vgl. dazu H. Klein, *ZA* 73 (1983), 255–284. Dass Sargon den Luḫmäern „die Frauen-Gewandnadel spitzt", stellt offenbar eine demütigende Behandlung dar, die der Behandlung der Alašäer *kīma sinništim* vergleichbar ist.

62. *Qú-tí-tám* ist vermutlich eine korrupte Form von *Qutium* „Gutium" (vgl. M. van de Mieroop, *l.c.* 148 und 153; K. Hecker, *l.c.* 59 Anm. 62 a). Sowohl van de Mieroop als auch Hecker nehmen an, dass die Form durch das vorstehende, sich reimende bzw. alliterierende *tudittam uddid* provoziert worden sei. Allerdings beginnt mit *Qutītam* ein neuer Vers,[12] und die Alliteration wäre auch mit *Qutiam* zustandegekommen, so dass die These fraglich bleibt und wohl voraussetzt, dass der Schreiber die althergebrachte Lautung des Namens nicht kannte.

Lu-lu-am und *Ḫa-ḫa-am* sind mit C. Günbattı, *l.c.* 146 als die Toponyme Lullu(bum) und Ḫaḫḫum aufzufassen. Lullu(bum) ist eine in den Keilschriftquellen Mesopotamiens und Anatoliens häufig genannte Region, die im Zagrosgebirge in der Gegend um Suleimanija lokalisiert wird (vgl. H. Klengel, *RlA* 7 [1989], 164–168; ders., *MIO* 11 [1965], 349–371). Die Stadt Ḫaḫḫum hingegen ist am Euphratufer im südlichen Taurusgebirge, etwa in der Gegend des modernen Adiyaman, zu suchen. M. Liverani, *Or. Ant.* 27 (1988), 165–172 hat die Frage der Lokalisierung umfassend diskutiert; er identifiziert Ḫaḫḫum mit dem Lidar Höyük am östlichen Euphratufer. Ḫaḫḫum hatte eine wichtige Querung über den Euphrat kontrolliert und lag an einer Verbindungsstraße zwischen Ḫatti und Syrien.

Die Eroberung von Ḫaḫḫum durch Ḫattušili I. wird in dessen Annalen literarisch mit der Überlieferung über einen Zug Sargons von Akkade gegen Ḫaḫḫum aufgewertet (vgl. M. van de Mieroop, *l.c.* 135 f.). Ob Sargon wirklich einstmals gegen Ḫaḫḫum zog, ist zweifelhaft. Dagegen gibt es ein Indiz dafür, dass Narām-Sîn bis nach Ḫaḫḫum vorgedrungen war: Eine vermutlich ihm zuzuschreibende altakkadische Inschrift berichtet die Eroberung von *Ḫa-ḫu-un*^{ki} im Kontext weiterer Toponyme, die hurritisch klingen (vgl. I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7 [1990], 288 Z. 33; D. Frayne, *RIME* 2 [1993], 141 unten). Es ist somit möglich, dass dieser Feldzug den Ausgangspunkt der sich bei Ḫattušili I. und auch hier niederschlagenden Überlieferung gebildet hatte, wobei der berühmte, durchweg heldenhafte Sargon an die Stelle der zwiegespaltenen Figur des Narām-Sîn getreten ist.

M. van de Mieroop, *l.c.* 153 erwähnt den von J.-R. Kupper, *ARM* 28 (1998), no. 60 Z. 26–30 neubearbeiteten Brief an Zimri-Lim von Mari, der für die alt-

[12] Van de Mieroop, *l.c.* 154 möchte *Qutītam* adjektivisch noch zum vorhergehenden Vers rechnen, was angesichts der sich so ergebenden Stellung nach dem Prädikat (*uddid*), das in diesem Text ausnahmslos immer das Satzende markiert, höchst unwahrscheinlich ist.

babylonische Zeit neben dem östlichen ein nordsyrisches Lullu(bum) zu erweisen scheint. In dem Brief ist von den ^{lú}*lu-ul-li-i* und *Ḫaḫḫum*^{ki} die Rede, die der Absender beide im „oberen Land“ (*mātum elītum*) lokalisiert. In der historischen Tradition hat das östliche Lullu(bum) allerdings einen derart prominenten Status, dass ich die Annahme, der Kültepe-Text meine hier ein praktisch bedeutungsloses nordsyrisches Lullum, für nicht sehr wahrscheinlich halte.

Gutium, Lullu(bum) und Ḫaḫḫum werden auch unter den Feindländern genannt, die die erste Kolumne der altbabylonischen Erzählung „Gula-AN und die 17 Könige gegen Narām-Sîn“ auflistet (vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 248 ff. Z. i 2′ ff.). Bemerkenswerterweise werden die Länder dort in derselben Reihenfolge nacheinander aufgezählt – lediglich unterbrochen durch die Nennung von Kakmum, das zwischen Gutium und Lullu(bum) gesetzt wurde.

Die Lesung *ṣú*$^{?}$*-ba*$^{?}$*-tí*$^{?}$*-šu-nu* folgt K. Hecker, obwohl die Spuren für *-tí-* der Kopie nach sehr unklar sind und vielleicht auch eine Rasur darstellen könnten. *ú-ša-ri-<iṭ>* ist eine hieran angeschlossene Konjektur und, da das Objekt nicht gesichert ist, selbstverständlich ein ganz unsicherer Vorschlag.

63. Die 4$^{!}$ *ziqqi šamā'ī* „vier (!) Pfosten des Himmels“[13] bleiben unklar. Die kosmologische Vorstellung von himmeltragenden Pfosten ist m. W. aus dem übrigen keilschriftlichen Schrifttum unbekannt (vgl. W. Horowitz, *MCG*, 223 ff. und *passim*). Es scheint, dass sie hier die fernen Gefilde oder Endpunkte an den Rändern der Welt in den vier verschiedenen Himmelsrichtungen bezeichnen sollen.

64 f. K. Hecker versteht *i-dí-a-ni* als eine Form von *nadû* („Anum soll mich nicht verwerfen!“). Nimmt man hingegen eine Form von *edû* an und fasst den Satz einschließlich des *kīma*-Satzes als rhetorische Frage auf, ergibt dies einen logisch stimmigen Zusammenhang mit der rhetorischen Frage, die Sargon unmittelbar zuvor formuliert hat. Für die Annahme eines Fragesatzes lässt sich die Längung der letzten Silbe des am Satzende stehenden Prädikats in Z. 65 in Anspruch nehmen: *aṣ-bu-tù-ni-i*, wenngleich dieses Argument durch die grammatisch nicht erklärbare Pleneschreibung *a-dí-i* für *adi* in Z. 27 relativiert wird. M. van de Mieroop, der ebenfalls *edû* ansetzt, möchte Z. 64 f. als Aussagesatz auffassen (*l.c.* 148 und 149); dass Sargon damit jedoch eine “frustration” äußere, “that [he] is not acknowledged as a great ruler and conqueror by Anum”, bliebe inhaltlich dunkel und fände in der übrigen Literatur zu den altakkadischen Königen auch keine Parallele.

---

[13] Die Kopie scheint die Zahl 13 zu bieten, was mit M. van de Mieroop, *l.c.* 154 Anm. 105 allerdings sinnlos bzw. als Fehler anmutet. Die Emendation zu „vier (!) Pfosten“ folgt K. Hecker; M. van de Mieroop möchte dagegen „drei (!) Pfosten“ lesen.

65 f. K. Hecker schließt den *kīma*-Satz in Z. 64 f. syntaktisch an den letzten Hauptsatz an: „Weil ich König war (und) das obere und das untere Land packte, mögen Adad (und) ein (zukünftiger) König mein Regelopfer übergroß machen". Ich halte den *kīma*-Satz dagegen noch für einen Teil der voraufgehenden rhetorischen Frage (siehe oben zu Zeile 64 f.).

C. Günbattı, M. van de Mieroop und K. Hecker sehen alle ^{d}IŠKUR in Subjektsposition. Die pluralische Verbform *li-ša-ar-bi*$_{4}$*-ú* bleibt mit dieser Lösung jedoch unerklärt. Schwierig ist des Weiteren, dass damit ein hochrangiger Gott die regelmäßigen *šattukkū*-Lieferungen für Sargons zukünftigen Kult garantieren soll. Anderweitig ist eine derartige Vorstellung m. W. nirgends belegt. Die Opfer zeichnen sich im Gegenteil gerade dadurch aus, den Göttern von den Menschen dargebracht zu werden. Auch fehlen Belege dafür, dass Königsstatuen regelmäßige *šattukkū*-Lieferungen erhielten (vgl. *CAD* S 198–202 *s.v. sattukku*). Überdies richten sich in den übrigen literarischen *narû*s, bei denen der Schluss erhalten geblieben ist, die Botschaften am Textende ausschließlich an künftige Könige oder Schreiber, also an Menschen, von denen erwartet wird, dass sie dereinst den verstorbenen Autor „segnen" mögen (*karābu*) – dass in diese Position ein Gott eintreten soll, ist schwer vorstellbar.[14]

Ich halte LUGAL für das Prädikat im Nominalsatz *Adad šarrum*, beziehe die *šattukkū* auf Adad, und postuliere für *lišarbiū* ein nicht verbalisiertes indefinites Subjekt („man"). Problematisch ist, dass mit dieser Lösung normalerweise ein auf Adad bezogenes Pron.-Suff. am Objekt, also *šattukkīšu* zu erwarten wäre.

[14] Vgl. zu dieser Problematik oben S. 113 f.

Kapitel 15

„Sargon, der Eroberer“ (AO 6702)

Altbabylonisches Heldenepos auf einer vierkolumnigen altbabylonischen Tafel von insgesamt 123 Zeilen. Der Tafel war vermutlich eine erste Tafel vorausgegangen, die verschollen ist. Die Zeichenformen sind überwiegend frühaltbabylonisch; MA und BI wechseln zwischen alten und jüngeren Formen, hingegen GA stets archaisch geschrieben ist.[1] Der Lw. PI für WA ist Indiz dafür, dass der Text wahrscheinlich aus Südbabylonien stammt.

Für eine detaillierte Analyse des Textes vgl. oben Kapitel 8 (S. 189 ff.); für einen Vergleich mit dem ähnlichen Heldenepos *TIM* 9 48 vgl. Kapitel 9 (S. 237 ff.).

Literatur

1951	J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 169–183 [F, K, T, Ü, Ph]
1957	W. von Soden, *Or* 26 (1957), 319f. [Ph]
1985	J. J. Glassner, *RA* 79 (1985), 115 f. und 119ff. [Ph]
1993	B. R. Foster, *Muses* I (^{2}1996), 103–108 [Ü]
1997	J. G. Westenholz, *Legends*, 59–77 und 382 f. [F, T, Ü, Ph]
2002	K. Metzler, *Tempora*, *passim* [Ph]

[1] Vgl. J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 115 f.

Text

Kol. i

1 [at-tu]-˹nu˺-ma ˹tu-ta-ak-ki˺-la-ni-in-ni
2 [la tu-u]ḫ?-ḫa-ar-mi na-ri-ka
3 [t]a-ap-ta-a uz-ni-i-a
4 [l]i-ib-bu-um iš-du-um ti-bu-um qú-ra-du-tum
5 [š]u?-ta-tu-ku-nu-ši-im pa-na iš-tu ul-la
6 [×] × × -ku-nu-ši-im qú-ur-du-um
7 [ša a-t]a-wu-ú nu-ḫu-uš-ni qú-la
8 [×] × × -a šu-qá-a šu-di-a šu-ur-ḫ[a]
9 [×] × × ˹ša/ta?-KU˺-ú ṭe-ḫi-a ṣa-ab-˹ta?-a?˺
10 ˹i?-na?-an?-na˺-a-ma a-ša-re-du-um is-sà-a[k-k]a-ar
11 te-er pa-ag-ru-uk šu-ku-ut-ta-ka
12 t[i-i]l-li-ka
13 wu-˹sú?-um?˺ [ki-š]a-˹di-i˺-ka ˹ši?˺-it-˹ka-na˺-a[m]
14 ˹šu-ur-ḫu˺-ul-˹lam˺
15 pi-ka li-ib-ba-ka li-wa-ḫi-ir
16 ù li-ib-ba-ka li-wa-ḫi-ir bi-ir-ki-ka
17 an-na mi-it-ḫu-ru-um-ma ša qàr-ra-di
18 ur-ra-am qá-ab-lam Ak-ka-de ú-ša-ar-ra
19 [i]-si-nu-um ša mu-ti in-ni-pu-uš
20 i-ḫ[i-i]l-la ḫa-ḫi-la-tum
21 ur-ta-am-ma-ka da-ma a-li-ta-an
22 a-iš ˹i˺-si-in-nam i-na-aṭ-ṭa-lu! (Text: KU) ú-šu-ur-ru
23 uš-ša-ab ta-˹ap-pu˺-ú-um a-ḫa-am-ma
24 ˹ù˺ na-ḫi-iš a-wi-lum ša ur-ra-am in-nam-ru
25 i-na ša-˹pa-ri˺-im
26 pi-šu e-te-el a-na a-pa-[a]l [ša]r-ri
27 ˹ú˺-ul i-šu ge-ri-i i-na um-ma-an ša[r]-ri
28 [i-n]a li-ib-bi [k]i-i[ṣ]-ri
29 [ú]-ul šu-ta-ar-[r]u-uḫ
30 ki-ma ur-ra-am tu-uš-ta-ra-ḫu
31 i-na qé-re-eb ekal (é-gal)-˹li˺
32 ta-ak-li-ma-tim li-im-ḫu-[ur]
33 sú-kal-{Ras.}-k[a]

Übersetzung

1 „[Ih]r (?) habt mich ˹ermutigt˺
2 „(mit den Worten): [‚Zög]ere [nicht] (?) mit deiner Stele!‘
3 „Ihr habt meine Ohren geöffnet!
4 „Mut, Disziplin, Angriff und Heldentum
5 „[si]nd bei euch seit alters her!
6 „[. . . . .] . . . euch das Kriegertum!
7 „Denkt an unsere Prächtigkeit, von der [ich] sprach!
8 „[. . . . .]! Steht aufrecht! Macht (euch) bekannt! Seid stolz!
9 „[. . . . .] . . . . nähert euch! ˹Packt es an˺!“
10 ˹Jetzt˺ sprach der Erste (von ihnen):
11 „Bring’ an deinen Körper wieder deinen Schmuck an,
12 deinen Wehrbehang!
13 „˹Lege dir˺ das deinem [Ha]ls ˹Angemessene (?)˺ an,
14 das Šerḫullu-Geschmeide (?)!
15 „Möge deine Rede dein Herz führen
16 „und führe dein Herz deine Beine!
17 „Ja! Da werden Helden aufeinandertreffen,
18 „morgen wird Akkad die Schlacht beginnen!
19 „Ein Fest für Männer[2] wird gegeben werden!
20 „Es werden kreißen die Kreißenden,
21 „in Blut werden sich die beiden Gebärenden baden!
22 „Wo werden die Kameraden das Fest schauen?
23 „Der Ge[fähr]te (?) wird sich auf sich gestellt sein (?),[3]
24 „und prächtig ist der Mensch, der morgen
25 beim Kommandieren[4] (der Truppen) gesehen wird!“
26 Edel war seine Rede, dem König zu antworten.
27 Keine Gegner hatte er in der Armee des Königs.
28 Inmitten der Regimenter
29 war er nicht ruhmsüchtig.
30 „Wenn[5] du morgen im Palast
31 gerühmt werden wirst,
32 „so möge dein Wesir
33 „die(se) Lehren (daraus) annehmen:

[2] Im Akkadischen wahrscheinlich ein Wortspiel auf „Fest des Todes“, vgl. oben S. 197.

[3] Wörtlich: „wird sich beiseite, abgesondert aufhalten“, d. h. nicht an der Seite seines Kameraden.

[4] Wörtlich: „beim Schicken“; gemeint sind diejenigen, die ihre Kameraden (als Offiziere?) in die Schlacht treiben.

[5] Möglich auch: „Damit (!) du morgen gerühmt wirst, soll er . . . entgegennehmen“.

34 *ka-ak-ki na-ki-ri mu-ḫu-ur ṣí-in-*
35 *-na-as-sú*
36 *⸢a?⸣-ta-aḫ-da-kum-ma šar-rum a-li-li*
37 *li-še-⸢di⸣-kum*
Kol. ii
38 *ṣa-lam-ka li-iš-zi-iz i-*[*n*]*a ma-ḫa-a*[*r*]
39 [*ṣ*]*a-al-mi-šu*
40 *e-ru-is-sú-un ṣa-li-lum ú-ḫa-li-iq*
41 *n*[*a?-a*]*ḫ?-du a-lam ú-ša-al-li-im a-na be-l*[*í-šu?*]
42 *ú-bi-il-ma qá-as-sú um-ma-nam*
43 *ú-ta-ab-bi-i*[*b*]
44 *mi-ri da!*(ID)*-an-nu-tim a-li-li u*[*š-ta-li-ik*]
45 40 *li-mi mé-eṭ-⸢lu⸣-tu-*[*um-ma* (?)]
46 *šu-ut i-na-li-im* 3*-šu qú-r*[*a-du-tim*]
47 *šu-ut ⸢ša⸣-ak-*[*ni*]
48 *i-ra-at ḫu-ra-aṣ ḫa-pi-*[*ru*]
49 *⸢šu-ut⸣ ka-ar Ḫa-ši-im-ma*
50 *šu-ut pa-ar-zi-il-li*
51 *na-šu re-eš na-ap-lu-ḫa-tim*
52 *na-al-ba-aš šu-ut ki-ti-i ša-ad-du-*[*a?-ú?*]
53 *em-qá-am bi-ir-ki-*{Ras.}*-im*
54 *šu-ta-tu-ú qú-ur-da-am*
55 *šu-ut ki-ma ka-ak-ka-bi*
56 *ú-ga-ri sà-aḫ-pu*
57 *it-⸢ta⸣-aḫ-ba-at Šar-⸢rum⸣-ki-*[*i*]*n!*
58 *a-na ma-tim ša Ú-ta-ra-pa-áš-tim*
59 *tu-ša ge-ri-ma qí-iš-tum ig-re-e-šu*
60 *iš-ku-un ek-le-tam*
61 *a-na nu-úr ša-ma-i*
62 *id-⸢ḫi⸣-im ša-am-šu-um*
63 *ka-ak-ka-*{*ak-ka*}*-bu ú-ṣú-ú*
64 *a-na na-ak-ri-im*
65 *ša-ak-nu du-ru ša na-ak-ri a-na* ⸢9!⸣ *⸢ti!-ši!⸣-šu-nu*
66 *a-la*[*m*] *b*[*u-l*]*am al-pa-am ù i!-mé-ra-am*
67 *mi-i*[*t-ḫa-r*]*i-*[*i*]*š ik-*[*mi*]
68 *i-na* [*u*$_4$*-mi-šu*]*-ma Ši-mu-ur-r*[*a-am ik-mi*]

34 „Tritt der Waffe des Feindes entgegen,
35 seinem Schild!
36 „(Gefolgstreu) war ich dir stets gehorsam, oh König, mein Hurra[6]
37 soll (es) dir verkünden!
38 „Dein Bildnis soll er vor
39 seinem[7] Bildnis aufstellen!
40 „Der Schlafende verdirbt ihre (der Soldaten) Wachheit,
41 „der Auf[merksa]me (aber) rettet die Stadt für [seinen (?)] Herrn.“[8]
42 Er[9] legte seine Hand an, die Truppe
43 (für die Schlacht) zu reinigen.
44 Starke Zuchtstiere, Kämpfer, ließ [er losziehen;]
45 Vierzigtausend im besten Mannesalter [waren sie (?):]
46 Die aus der Stadt (?), dreifach [heroisch (?)];
47 die der Statt[halter (?)],
48 mit goldenen Brustschilden bewehrt;
49 die aus der Handelsstadt Ḫaššum (?);
50 die mit Eisenwaffen,
51 vorzügliche Panzer tragend;
52 die mit den Leinenmänteln (?), die Berg[bewohner (?)],
53 tüchtige Läufer.
54 Kriegerisch[10] haben sie sich zusammengefunden,
55 sie, die wie die Sterne
56 die Feldfluren überdecken.
57 Da zog Sargon
58 zum Lande des Ūtarapaštim;
59 Als würde sich der Wald selbst gegen ihn (Sargon) widersetzen,
60 legte er eine Finsternis
61 über das Licht des Himmels;
62 es verdunkelte sich die Sonne.
63 (Doch) die Sterne traten hervor
64 gegen den Feind.
65 Da lagen die Festungen der Feinde, neunmal.
66 Sta[dt, Vi]eh, Rind und Schaf
67 band er gleichermaßen.
68 [Da]mals [band er] Simurr[um];

[6] Gemeint ist freudiger Jubel im oder nach dem Kampf. Vgl. Z. 44.

[7] Vermutlich ist hier der König des Feindlandes gemeint.

[8] Nicht sicher, ob das Ende der Rede hier anzusetzen ist; möglicherweise endete sie schon in Z. 39, wie etwa K. Metzler, *Tempora*, 692 Anm. 1349 annimmt.

[9] Gemeint ist Sargon.

[10] Wörtlich: „für das Kriegertum“.

69 [*ma-an-d*]*a-at ak-ka-di ša iš-*⸢*ti-i-šu*⸣
70 ⸢*ù*⸣ *ma-an-da-at ak-ka-di le-ta-at* ⸢*it*?*-ru*?⸣
71 *a-lam ut-te-er a-na ti-li ù kàr-mi*
72 ⸢50⸣ *bērê* (danna-*e*) *ki-di ekallim* (é-gal) *is-sú-*[*uḫ*]
73 [×]-*mi*-ID *ú-ul iḫ-mu-ṭa-am*
74 [*ka-ṣa*]-*ṣú-um ik-ṣú-uṣ*

Kol. iii

75 50 *a-la-ni t*[*u*]*-u*[*q-m*]*a*?*-tu*[*m* . . . . . .]
76 *i-na mu-uḫ-ḫu-u*[*m*] *ra-ti-*[. . . . . .]
77 ⸢*tu*!?*-ru*?⸣-UD × × [. . . . . .]
78 [× ×]-*tum šu-uḫ-zu* ⸢*ù*?/ŠI?⸣ ⸢(×) GAR? ×⸣ [. . . . . .]
79 *t*[*u*?-× ×] *ḫu-ra-am* [× × *t*]*um* [. . . . . .]
80 [× × × × *ú*?]*-ši-*⸢*ir*?⸣*-da-am* × [. . . . . .]
81 [× × × × ×] ⸢*a*?⸣*-na* ⸢*ú*?⸣-[(×?)]-*te-*[. . . . . .]
82 [× × × × × ×] *ma* [× ×]-*ma ṣa-l*[*a*]*m*? *š*[*ar*?*-ri*?]
83 [. . . . . .] × × × *pa*? × [× × (× ×)]
84 [. . . . . .] × [. . . . . .]
85 [. . . . . .] ⸢*tu ul*?⸣ [. . . . . .]
86 [. . . . . .] × × × [×]-*ri*
87 [. . . . . .] × ⸢*na*⸣ × [× × (×)] *re-mi-im*
88 [. . . . . .] ×-*bi*
89 [. . . . . .]-⸢*ša-ri*⸣ ⸢*it*⸣*-ta-ad-di-in*
90 [. . . . . .] ×-⸢*ri*⸣ *pi-it-qí*
91 [. . . . . .] *it-ta-ad-di-in*
92 [. . . . . . *il*?*-l*]*i-ku*
93 [. . . . . .] *be-lí*
94 [. . . . . .] *i-na pa-ra-ki-šu*
95 [. . . . . .]-⸢*in*?⸣
96 [. . . . . .] × [×] ⸢*a*?*-na*⸣*-ku*
97 [. . . . . .] × ⸢*la*?⸣ ⸢*ka*?⸣ ⸢*šar*?⸣*-rum*
98 [. . . . . .]-×-*al*?*-zi*?⸣ *e-né-er-ma*
99 [. . . . . .] ×-⸢*ar*?⸣ ⸢*ra*?*-šu*?*-ú*?⸣*-ma*? *ap*?-⸢*pu*?⸣*-u*[*l*? × ×] ⸢*la*?⸣*-a-šu*
100 [. . . . . .] *e-né-er-ma*
101 [. . . . . . *i*?]-⸢*na*?⸣ ⸢*pa*!?⸣*-ni-šu ši-im-*⸢*tam*⸣
102 [*A*]*-mu-ur-ra-*[*am e-n*]*é-er-ma*
103 × × × × × × [× *ma*?*-ḫa*?*-a*]*r*? ^{d}[× (×)] *aq-*⸢*qí*?⸣
104 ⸢*Su*⸣*-bir*$_{4}$*-t*[*um*?] ⸢*e*⸣*-né-er-ma*
105 [(×)] ⸢AŠ?⸣*-tam l*[*i-i*]*b-ša-am ù li-*× ×*-tam a*[*š*?*-lu*?*-ul*?]

69 den akkadischen Tribut, der ˹bei ihm war (?)˺,
70 [und] den akkadischen Tribut, der aufgeteilt war (?), ˹holte er fort (?)˺.
71 Die Stadt aber verwandelte er in einen Schutthügel und Ödland;
72 50 Meilen der äußeren Umgebung des Palastes ‚riss er aus‘.[11]
73 Gegen die [. . . .] . . . . , die er nicht verbrannte,
74 ‚knirschte‘ er voller Zorn.
75 Fünfzig Städte [*zerstörten* (?)] die Kämpfe.
76 Über . . . . . [. . . . . .]
77 . . . . . [. . . . . .]
78 Die [. . . . .] . . . waren in Brand gesetzt (?) [. . .]
79 [. . . . . .]
80 [. . .] ließ [er fr]ei (?) [. . . . . .]
81 [. . . . . .]
82 [. . . . . .] . . [. . . . .] . . das Bildnis (?) [des Königs (?)]
83 [. . . . . .]
84 [. . . . . .]
85 [. . . . . .]
86 [. . . . . .]
87 [. . . . . .] . . [. . . des] Erbarmens.
88 [. . . . . .]
89 [. . . . . .] . . . gab er.
90 [. . . . . .] . . . des Pferchs (?)
91 [. . . . . .] gab er.
92 [. . . . . . gin]gen sie.
93 „[. . . . . .] mein Herr!“
94 [. . . . . .] auf seinem Thronsockel
95 [. . . . . .] . .
96 „[. . . . . .] bin ich!
97 „[. . . . . .] der König (?).
98 „[. . . . . .] . . . ‚erschlug‘ ich, und
99 „[. . . . .] . . . . . , ˹was sie besaßen˺ (?), riss ich nieder (?) [. . .] . . .
100 „[. . . . . .] ‚erschlug‘ ich, und
101 „[*ich verfügte* (?)] ˹vor (?)˺ ihm das Schicksal.
102 „[A]murru[m] ‚erschlug‘ ich, und
103 „[. . . . .] opferte ich ˹vor˺ (dem Gott) [. . . . .].
104 „Subart[u] ‚erschlug‘ ich, und
105 „[. . .] . . ., Kleider und [. . . . . . .] plün[derte ich (?)].

---

[11] D. h.: machte er menschenleer.

106 ⸢*Gi*?⸣-× ×-⸢*a*?⸣-*am e-né-er-*⸢*ma*⸣
107 *e-ṣe-*⸢*en*$_4$⸣*-šu* ⸢*i-na*⸣ *a-mi-im-ma e-*⸢*re*⸣-[*di*?*-ši*?]
108 [. . . . . .] × [×] × ×
109 *K*[*a*?*-a*]*r*?*-*⸢*ka*?⸣*-mi-i*[*š*? ⸢*e*⸣*-né-er-m*[*a*]
110 [× × ×] × × × × [*aš*?]-⸢*ku*⸣*-na-aš-šu* ⸢*di*?⸣*-ir-re-t*[*im*?]
111 [× × ×-*k*]*i-a e-né-er-ma*
112 [× × ×]-⸢DI/KI⸣ IR × [. . . . .] ×*-ut-ta-na-*[× (×)]
113 [. . . . . . *e-né-er*]*-ma*

Kol. iv

114 [*iṣ*?*-ṣí*?]-⸢*šu*⸣ ⸢*ab*⸣-[*tu-u*]*q* ⸢*si*!⸣*-pi-i*[*t-ta*]*m aš-*⸢*ku-un*⸣
115 [× ×]-⸢*za*?*-am*?⸣^{ki} *e-né-er-ma*
116 [*aš-ku*]*-un* GA-IR-[×]*-nu-ma*
117 [*i-š*]*a-tam ad-di*
118 [*i*]*š-tu ak-sú-šu-nu-ti* LU?-× [×] *ši-ru-*⸢*šu-nu*⸣
119 ⸢*a-na*⸣ ⸢*ma-ḫa-ar*⸣ [*ì*?*-lí*?] *šu-ši-*⸢*ib*?⸣-[*šu*?*-nu*?]*-ma*
120 *Šar-ru-ki-*[*i*]*n um-ma-tam ú-*⸢*na-ḫa*⸣*-ad*
121 *a-ga-*⸢*na*⸣ [*š*]*ar-rum ša i-ša-*⸢*an-na*⸣*-na-an-ni*
122 *ša a-na-ku at-ta-al-la-*⸢*ku*⸣
123 *šu-ú li-it-*⸢*ta-la*⸣*-a*[*k*]

Kommentar[12]

2. Die Lesung der Zeile bei J. G. Westenholz, *Legends*, 61: [*aš-šu*]*m Ḫa-ar-mi-na-ri-ka* rechnet mit einem sonst nicht belegten geographischen Eigennamen *Ḫarminarika*. Die hier vorgeschlagene Lesung mit *aḫāru* D „aufhalten, verzögern; zurückhalten“ ist ein Vorschlag von B. Groneberg (mündlich). Das enklitische -*mi* markiert dabei die innerhalb der wörtlichen Rede Sargons zitierte wörtliche Rede der Soldaten.

[12] Für die Bearbeitung konnte ich die Kollationen und mehrere digitale Fotos des Textes verwenden, die 2001 von B. Groneberg im Louvre angefertigt wurden. Die Fotos offenbaren dabei, dass sich der Erhaltungszustand des Textes leider dramatisch verschlechtert hat. Mehrere Risse laufen über seine Oberfläche, die auf den offenbar deutlich älteren Fotos bei J. G. Westenholz, *Legends*, 382 f. noch nicht vorhanden sind, und auch die Zeichen sind zum Teil, vor allem an den Rändern, nicht mehr alle vorhanden. In der Regel vermochten die neuen Fotos daher keine verbesserten Lesungen zu untermauern. Dagegen sind die Fotos bei Westenholz mit Gewinn herangezogen worden, wenn es darum ging, Zweifelsfälle in der (sich zumeist als sehr exakt herausstellenden) Kopie Nougayrols zu klären.

106 „Gi[. . . .]um (?) ‚erschlug‘ ich, und
107 „ich ⸢verlud⸣ es auf ein Floß und ge[leitete es (fort) (?)].
108 „[. . . . . .]
109 „⸢Karkamiš (?)⸣ ‚erschlug‘ ich, und
110 „[*seinem König* (?) . . . .] legte ich Riemenzeug (?) an.
111 „[. . . . . . . -k]ia ‚erschlug‘ ich, und
112 „[. . . . .] . . . .
113 „[*Den Amanus* (?)][13] ‚erschlug‘ ich, und
114 „ich [fäll]te (?) seine [Bäume (?)] und bereitete Trauer.
115 „[. . . . . . .]zam ‚erschlug‘ ich, und
116 „[setz]te . . . [. . . .], und
117 „setzte (es) in [Br]and.
118 „Nachdem ich sie (alle) gebunden hatte, war ihr Fleisch . . . [. . . . . . .];
119 „vor [meinem Gott (?)] ⸢ließ ich [sie (?)] sitzen.“
120 Sargon unterweist das Heer:
121 „Wohlan! Der König, der mir gleichkommen will,
122 „soll dort, wo ich gewandelt bin,
123 „(dereinst) wandeln!“

---

4. Für *libbum* „Mut, Courage“ vgl. *AHw* 550a *s.v.* 7 und *CAD* L 169 f. *s.v.* 3 a. Für *išdum* „Fundament; Festigkeit; Disziplin (von Truppen)“ vgl. *AHw* 394a und *CAD* I/J, 238a *s.v.* 2 c – belegt z. B. auch in KḪ xxvii 24 (vgl. R. Borger, *BAL*^{2} I, 48 oben) und aB öfters. Für *tību m* „Aufbruch, Angriff“ vgl. *AHw* 1355a.

5. Die Spuren am Zeilenanfang sind unklar. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 171 liest [*u*]*š*$^{?}$*-ta-bil*$^{?}$*-ku-nu-ši-im*; B. Foster, *Muses*^{2} I, 108 ×*-ta-šar*$^{!}$*-ku-nu-ši-im* (ohne Übersetzung). Die hier mit J. G. Westenholz, *Legends*, 62 f. vermutete Form ist ein Stativ der 3. Pl. m. von *watû* Št + Dat.-Suff. der 2. Ps. Plural. Für *šūtatû* vgl. *AHw* 1494a und *GAG* § 106 o „sich einander finden lassen, sich begegnen, sich treffen; zusammenbringen“, *CAD* A/2 520 f. *sub* 3. „to meet, to confront each other, to look at each other“ und *CAD* Š/3 399a *s.v.* *šūtatû* adj. „facing each other“. Im Stativ ist zu übersetzen: „(Mut, Disziplin, Angriff und Heldentum) sind bei euch zusammengefunden“, d. h. „sind mit euch“. Möglich wäre auch die progressive Form [*u*]*š*$^{!}$*-ta-tu-kunūšim*.

---

[13] Sofern J. G. Westenholz, *Legends*, 74f. mit der Ergänzung der folgenden Zeile Recht behält, könnte *Amānum* oder *Labnānum* am Anfang der Z. 113 gestanden haben.

Die Übersetzung von J. G. Westenholz, *Legends*, 62: “they have always found you (in battle)” ist auszuschließen, da diese einen G-Stamm, mindestens aber einen Akk. -*kunūtim* erforderte.

pāna, temporal „Anbeginn“ (vgl. *AHw* 820a *s.v.* B „dem Beginn zugewandter Zeitabschnitt; früher“), steht hier im Akk. der Zeit und pleonastisch vor *ištu ulla* „seit jeher, seit alters“ (dazu *AHw* 1408b *s.v.* 5).

6. Nach der Kollation von B. Groneberg ist die Kopie Nougayrols am Zeilenanfang exakt; *ak-kunūšim* (so J. G. Westenholz, *Legends*, 62) ist nicht möglich, zwischen -*ak*- (?) und -*ku*- stand noch ein Zeichen, für das J. Nougayrol, *RA* 45 [1951], 171: -[*m*]*a*?- vermutete.

7. *ša ātawwû* ist ergänzt mit J. G. Westenholz, *Legends*, 62. Vgl. dazu „Narām-Sîn und der Herr von Apišal“ (J. G. Westenholz, *Legends*, 173 ff.) Z. i 1′: [*ta*]-*la-ak-ta-am ša a-ta-a-ú* „Den Marschweg, von dem ich spreche“. Aufgrund der im Text gemessenen Versstruktur, die Verse und Halbverse nur selten auf zwei Zeilen verteilt (wenn dies geschieht, wird die zweite Zeile eingerückt), beziehe ich *ša ātawwû* auf das hieran anschließende *nuḫušni*, das im Hauptsatz Objekt des Imp. *qūlā* ist, d. h. der abhängige Relativsatz ist seinem Bezugsnominal vorangestellt.

Für *nuḫšum* halte ich die Übersetzung „Prächtigkeit“ im Gegensatz zu „wellbeing“ (so J. G. Westenholz, *Legends*, 63) für angemessener, da sich der Ausdruck m. E. auf die Bedeutungen der in Z. 8 folgenden Imperative bezieht: Es ist in beiden Zeilen von der kraftstrotzenden, prächtigen und stolzen Erscheinung der Krieger die Rede, beide entfalten in Übereinstimmung mit der übrigen Rede Sargons das Heldentum der Soldaten (vgl. dazu auch unten zu Z. 24). Wenig überzeugend ist demgegenüber die Interpretation von J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 171 und 177 mit *nu-ḫu-uš ni-ku-la* „l’abondance dont nous avons joui“ (so auch J.-J. Glassner, *RA* 79 [1985], 124 f. und B. R. Foster, *Muses*² I, 104), da sie das durchgängig heroische Thema unvermittelt mit der verlockenden Fülle des feindlichen Landes, die als Argument für den Feldzug angeführt wäre, unterbräche. Da das feindliche Land noch gar nicht erobert ist, ließe sich die Fülle aufgrund des Präteritums *nīkula* nur auf eine zeitlich zurückliegende Eroberung beziehen, die dann in der erschlossenen ersten Tafel des Textes erzählt sein würde. In Hinblick auf *TIM* 9 48, wo auch mehrere Feldzüge erzählt werden, wäre diese Annahme zwar nicht ausgeschlossen; ob man sie hier für wahrscheinlich halten will, ist freilich eine Ermessensfrage. Zu *naḫāšu* vgl. noch unten zu Z. 24.

8. *šuqā* ist der Imp. G der 2. Pl. von *šaqû* (ult.-*ū*) „hoch sein/werden“. Meine Übersetzung „steht aufrecht!“ oder auch „seid hocherhaben!“ entspricht der Bedeutung von *šaqû* „hocherhaben sein“ (vgl. *AHw* 1180 *s.v.* 13) bzw. „von

hohem Rang sein“ (vgl. *ibid. s.v.* 2). In demselben Sinne hat J. G. Westenholz, *Legends*, 63 den Imp. verstanden.

šūdiā ist ein Imp. der 2. Pl. von *edû* Š „wissen lassen: zeigen, kundtun, mitteilen“; gemeint ist hier wohl das Verkünden des eigenen Ruhms, das sich durch die heroische Tat selbst vollzieht. *šurḫā* ist der Imp. G 2. Pl. von *šarāḫu* „stolz, prächtig, herrlich sein“.

9. Der Anfang der Zeile ist zu zerstört, um eine Ergänzung vorzunehmen. Die Form in der Zeilenmitte *ṭeḫiā* ist ein Imp. 2. Pl. c. von *ṭeḫû* „ganz nah herankommen, sich nähern“; Adressat sind die Soldaten Sargons. Daher habe ich auch für das Zeilenende einen Imp. der 2. Pl. c. angenommen, obgleich die Ergänzung unsicher bleiben muss (J. Nougayrol, *RA* 45 [1951], 171: *a-ṣa-ab*-[*ba*?-*at*?]; J. G. Westenholz, *Legends*, 62: *ṣa-ab*-[×], aber mit Übersetzung „seize!“).

10. *inannāma* ist ergänzt mit J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 171; J. G. Westenholz, *Legends*, 62 ebenso.

11. *tēr*: Imp. D 2. Sg. von *târu* „wende zurück!“ Direktes Objekt ist *šukuttum* und *tillûm*. Für *šukuttum* vgl. *CAD* Š/3 237 ff. “jewellery” (aB u. später) und *AHw* 1266b „Ausstattung, Schmuck“. Für *tillum, tillû*(*m*) vgl. *CAD* T 412 *s.v. tillû* B “harness” und *AHw* 1358b „ein Behang; ein Zubehör zur Festkleidung (?); Wehrgehänge (für Bogen usw.)“. *pagruk* ist ein Lok.-Adv. (statt *ana*) mit verkürztem Pron.-Suffix -*ka*.

CAD Š/3 239a übersetzt unseren Beleg aus AO 6702 mit: “put your jewelled battle gear back (?) on your body”. Dazu ist der Beleg *STT* 366:12 (nA lit.) zu vergleichen: *ultēṣûni* [× ×] *sīsê til-li uttallilu ša šukuttu* „Sie ließen die [. . .]-Pferde herauskommen, behängten sie mit schmuckvollem Geschirr“. Auch dort ist ein *tillû* wertvoll geschmückt.

J. G. Westenholz, *Legends*, 63 übersetzt *tillû* mit “festive garb” (vgl. *CAD* T *s.v. tillû* A “a garment”) und erklärt: “The festive garb may refer to the festival of battle that is impending” – sie nimmt demgemäß eine metaphorische Bedeutung an. Ich halte es dagegen für naheliegender, das *tillû* konkret als „Wehrbehang“ zu fassen und das vorher genannte *šukuttum* „Schmuck“ als Metonymie für das *tillûm* anzusehen, das somit als tatsächlich geschmückt vorgestellt ist. In dieses Bild passte dann auch das *šurḫullum*-Geschmeide aus Z. 14 (sofern korrekt gelesen, s. u.) und die wertvolle Ausstattung der Soldaten, die ab Z. 47 geschildert wird. Eine Alternative wäre, *šukuttum* und *šurḫullum* metaphorisch für das *tillû* „Wehrgehänge“ zu interpretieren, das somit als etwas charakterisiert wäre, was dem König gut ansteht. Diese Möglichkeit lässt sich anhand der Belege für die betreffenden Lexeme jedoch nicht verifizieren.

13 f. Nach der Kopie Nougayrols und dem Foto bei Westenholz, *Legends*, 382 zu urteilen ist die gesamte Z. 13 ausgesprochen unklar. J. G. Westenholz, *Legends*, 62 f. liest Z. 13 f.: *wu-di at*-[*t*]*a ša ṭe-*⸢*mi*⸣ *ka-ši-id-ka na-kàr* | (×)-

×-×-×-*ul*-× “Certainly, you are endowed with *ṭēmu*, your attacker is the enemy of . . .” Die Lesung J. Nougayrols für Z. 14 mit *šurhullum* schließt Westenholz aufgrund eigener Kollation aus. Nach dem Foto zu urteilen sind die Zeichen der eingerückten Zeile 14 stark auseinandergezogen und vor allem aus diesem Grund nicht sicher zu identifizieren (vgl. dazu die gleichfalls eingerückte Z. 25, wo die großzügigen Platzverhältnisse zum Teil auch zum Auseinanderziehen der Zeichen, insbesondere des -*ša*-, geführt haben). Am wenigsten klar sind -*ur*- und -*ḫu*-; -*šu*- und -*ul*- sind sicher, -*lam*- sehr gut möglich. Die Lesung *šu-ur-ḫu-ul-lam* ist somit nicht ausgeschlossen. In Z. 13 halte ich *ša ṭe-mi* für nicht möglich, da -*mi*- viel zu eng zusammengequetscht wäre; vielmehr scheint das Zeichen ein -*i*- darzustellen.

J. Nougayrol, der in *RA* 45 (1951), 177 *šurḫullum* mit “complot?” übersetzt, postuliert ein anderweitig nicht belegtes sum. Lw. von s u r „anzetteln, Fäden spinnnen“ und ḫ u l „Böses“. *AHw* 1283b liest *šu-ur-ḫu-ul-l*[*am*?] „Bed. unklar“. Das *CAD* Š/2, 315 bucht die Stelle unter *šerḫullu* “1. a gold or silver bead; 2. a necklace; 3. a metal object“, dort *sub* 2 und liest *wa-ṣú*?-*um*? [*ki*]-*ša-di-i-ka ši-iṭ ka-na*-× *šu-ur-ḫu-ul-l*[*i*] “obscure”.

Sofern *šurḫullum* tatsächlich ein “necklace” ist,[14] dürfte die Ergänzung mit *kišādu* plausibel sein; für das Verb wäre „anlegen“, „anbringen“ etc. im Imp. (entsprechend Z. 11) anzunehmen. Ich habe einen Imp. Gt *šitkan* + Ventiv angesetzt. Der Gt-Stamm hat hier reflexive Bedeutung – zu *škn* im Gt-Stamm vgl. *AHw* 1137b (meist im Stativ belegt, einmal Imp. *ši*[*tkan*] ergänzt; Bedeutung „z. T. steigernd für G“).

Der Zeilenanfang von Z. 13 bleibt unklar. Ich lese versuchsweise *wusmum*: „das (deinem Hals) Angemessene/Zukommende“. Diese Lösung bleibt unsicher.

17. Entgegen der Auffassung von J. G. Westenholz, *Legends*, 59, die hier die Stimme des Erzählers einsetzen lassen möchte, ist in dieser und den folgenden Zeilen noch immer der *ašarēdum* der Sprecher. Dies erhellt aus zum einen aus dem Umstand, dass das hier Geschilderte noch gar nicht stattfindet, da das Land des Ūta-rapaštim erst in den Zeilen 57 ff. erreicht wird, dementsprechend noch nicht von einem Aufeinandertreffen der Soldaten „erzählt“ werden kann. Zum anderen ist die Verwendung der situationsgebundenen Ausdrücke *anna* „ja!“ (oder auch: „jetzt“, dazu sogleich) und *urram* „morgen“ nur aus der Perspektive eines im Geschehen involvierten Subjekts sinnvoll, nicht aber im Munde eines unbeteiligten Erzählers, worauf jetzt auch K. Metzler, *Tempora*, 692 Anm. 1349 hingewiesen hat. Ähnlich wie ich hat auch B. R. Foster, *Muses*^{2}, 105 den Textzusammenhang aufgefasst.

---

[14] Dazu passt, dass es mit dem Verb *ḫalālu* „plätschern“ (= „in schneller Folge leise Geräusche machen“) konstruiert wird, was in diesem Zusammenhang wohl mit „klimpern, klingeln“ zu übersetzen ist. Das “metal object” (*CAD s.v.* 3) wird dagegen in der Hand gehalten (*ina qāti kullu*).

an-na übersetzt J. G. Westenholz, *Legends*, 63 mit “here, then”. Damit folgt sie der Auffassung des *CAD* A/2 125, das zwei verschiedene Lemma *anna* kennt: zum einen *anna*, seltener *anni* “yes”,[15] zum anderen *anna* “now, indeed (?)”. Hierunter ist 125b *sub* b die Stelle in AO 6702 verortet: “indeed (?), this is the meeting of the warriors face to face”. Ähnlich liest *CAD* M/1 65b *s.v. maḫāru* 5 a Ende die Stelle: “Now is the clashing of the warriors”. Die Bedeutung „jetzt“ findet sich im *AHw* 52 dagegen nur aAk und aA vereinzelt für *anni*, während für *anna*, seltener *anni*, übereinstimmend mit dem *CAD* „ja“ angesetzt wird (vgl. *GAG* § 124a).

an- ist in seiner grundlegenden Bedeutung im Akkadischen die Deixis für die Sprecher-Origo, die als der mentale Verweisraum mit allem darin Enthaltenen definiert ist, der den Sprecher räumlich und zeitlich unmittelbar umgibt (vgl. *GAG* § 45a).[16] *an-* bezeichnet als Deixis zuallererst das „jetzt“ (*anni*, *inanna*, *annânum*)[17] und das „hier“ (*annīkīʾam*, *annakam* etc. mit Derivaten, vgl. *GAG* § 118c); es bildet zudem das „ich“ (*anāku*) und das „du“ (**an-tā* > *attā*)[18] und verweist auf das in unmittelbarer Nähe befindliche, als Teil der Sprecher-Origo empfundene Objekt mit „dies“ (*annû*). Dem steht *ul-* für den origofernen Verweisraum gegenüber, für das „einst“ (*ulla*, *adi ulla*, *ištu ulla*, *ullum*), das „da, dort, ferner“ (*ullīkīʾam*, *ullânu*) und das „jener“ (*ullû*). Es ist nun interessant zu beobachten, wie diese Deiktika auch für den Gegensatz „ja“ (*anna*) und „nein“ (*ulla*) verwendet werden. Vermutlich ist *anna* „ja“ aus der Vorstellung von dem Vorhandenen, Sichtbaren und Gültigen, dem damit in der Sprecher-Origo

---

[15] *annû* ist sowohl im *CAD* als auch im *AHw* als Variante von *anna*, *anni* „ja“ zu streichen: Der einzige hierfür gebuchte Beleg ist die wiederholte Phrase *annû bēlī annû* im “Dialogue of Pessimism”, für die W. G. Lambert, *BWL*, 323 Anm. 1 wohl zu Recht das Demonstrativpronomen *annû* „dieser“ ansetzt: “this-one-here (am I)”.

[16] G. R. Castellino, *Akkadian Personal Pronouns*, 17 möchte dagegen unter Verweis auf L. Reinisch, *Das persönl. Fürwort u. die Verbalflexion in den Chamito-Semit. Sprachen* (1909), 50–66 das Element ʾ*an-* bzw. *an-* aus einem Verb “to be” entstanden wissen, “that occurs in Hamitic (and Semitic) in many different forms.” Er verweist zudem auf ein Verb *en-*, *in-* „sein“ im Nilotischen. Dass eine Bedeutung „da sein, vorhanden sein“ aus der einfachen sprachlichen Gebärde des Zeigens – „da!“ – erwachsen kann, ist unmittelbar einsichtig. Für den umgekehrten Weg gilt das nicht, zumal das begrifflich unspezifische Zeigen die primitivere Operation darstellt und dem komplexeren Prozess der Begriffsbildung, dem die Vorstellung von „sein“ unzweifelhaft angehört, prädisponierend vorzuordnen ist. Im Akkadischen lässt sich eine Bedeutung „sein“ für *an-* nirgends aufzeigen, hingegen die deiktische Funktion dieses *an-* überall präsent ist.

[17] Hierher gehören ferner die mB und später aus *inanna* entstandenen Derivate *enenna* und *enna* „jetzt“.

[18] Vgl. *GAG* § 40a. *an-* ist auch in *attunu*, *attina* „ihr“ sowie in *nīnu* (< *(*a*)*naḫnu*) „wir“ enthalten; zu letzterem vgl. G. R. Castellino, *Akkadian Personal Pronouns*, 17 f.

Gedachten hervorgegangen, *ulla* „nein“ im Gegensatz dazu aus der Vorstellung von dem (in der Sprecher-Origo) nicht Vorhandenen, Sichtbaren und Gültigen.

Da in den Belegen für *anna* die Entscheidung darüber, ob die Form nun „ja“ oder „jetzt“ meint, aus dem Kontext heraus nicht immer zweifelsfrei möglich ist und die Etymologie beide Bedeutungen hergibt (für „hier“ sind indes andere Lexeme statt *anna* zuständig, vgl. oben), ist man in der Interpretation auf den unmittelbaren Zusammenhang des Textes zurückverwiesen. Ich möchte hier die bejahende Interjektion „ja!“ lesen,[19] da in der Folgezeile *urram* „morgen“ auf die *Zukünftigkeit* des vorgestellten Kampfgeschehens verweist. Freilich schließt sich „jetzt“ damit nicht gänzlich aus, wenn man voraussetzt, dass der Sprecher die Darstellung seiner Vorstellung als unmittelbar präsent begreift, mithin das Morgen (*urram*) in das Jetzt miteinschließt. Dies halte ich jedoch für weniger wahrscheinlich.

mitḫurum ist ein Infinitiv Gt von *maḫāru* „einander treffen, zusammentreffen“ (vgl. das Substantiv *mitḫurtu* „Zusammentreffen, Harmonie“), hier prädikativ im nominalen Einwortsatz verwendet (dazu vgl. *GAG* § 126e); wörtlich also: „Es ist (bzw. gibt) ein Aufeinandertreffen von Helden“.

18. *urram* „morgen“ scheint hier im übertragenen Sinne von „in näherer Zukunft, bald“ verwendet worden zu sein, da Sargon mit seinen Soldaten in Z. 57 eben erst zum fernen „Land des Ūta-rapaštim“ aufbricht. In demselben Sinne erscheint *urram* auch in Z. 30. In dieser Bedeutung findet sich *urram* sonst nur im Ausdruck *urram šēram* „später, zukünftig“, vgl. *AHw* 1432b *s.v.* 3 und *CAD* Š/2, 334 *s.v. šēru* A 3. Möglicherweise ist *urram* hier demnach ein poetisch gewähltes Wort.

Mit J. G. Westenholz, *Legends*, 62 setze ich am Zeilenende *ú-ša-ar-ra* als eine Form von *šurrû* „anfangen, beginnen“ an. *šurrû* ist im Sinne von “to begin battle” noch zweimal belegt, vgl. *CAD* Š/3 359 *s.v.* 1 b. Frühere Bearbeiter haben die Gruppe entsprechend der Kopie Nougayrols *u-ta-ar-ra* gelesen, als eine Form von *târu* D etwa im Sinne von „(die Schlacht) wieder aufnehmen“ oder „(jmd. die Schlacht) zurückzahlen, erwidern“.[20] Nach dem Foto hat das fragliche Zeichen deutlich drei waagerechte Keile und wäre somit ein -*ša*-. Eine erneute Kollation ist hier vonnöten.

20. *ḫiālu*, *ḫâlu* „kreißen“ ist zuletzt von M. Stol, *Birth*, 122 f., 125 und 139 behandelt worden. Stol schließt sich dort eng an die zuvor von B. Landsberger, *MSL* 9 (1967), 84 f. geführte Diskussion des Verbs und seiner nominalen Derivate an. Das Verb kann neben seinem primären Sinn „kreißen, gebären“

---

[19] So auch B. R. Foster, *Muses*², 105: “Yes! This is the encounter of valiant men, . . .” und K. Metzler, *Tempora*, 697: „Ja, das Aufeinanderlosgehen der Helden . . .“.

[20] So auch K. Metzler, *Tempora*, 697: „Morgen werde ich die Akkader zurück in den Kampf führen“.

auch metaphorisch verwendet werden. Dies führte im *CAD* Ḫ 54 f. zu einer Aufteilung zu zwei getrennten *ḫâlu* (*i*-Klasse), zu dem noch ein drittes *ḫâlu* (*u*-Klasse) hinzutritt:

– *ḫâlu* A “to become liquid, to dissolve”. Vgl. *AHw* 314b *ḫâlu*, *ḫuālu* „zergehen, zerfließen“.

– *ḫâlu* B “to tremble, writhe, to quiver”. Subjekt von *ḫâlu* B können die Erde, die „Wohnstätten“, das Meer usw. sowie die Männer im Kampf bzw. die Truppen sein. Im Zusammenhang mit Schilderungen von Kriegen und Schlachten ist es öfters belegt.

– *ḫâlu* C “to be in labor”.

Gegen die Aufteilung in drei verschiedene Verben hatte sich B. Landsberger, *MSL* 9 (1967), 84 f. ausgesprochen. Er bestimmte die Grundbedeutung von *ḫiālu* mit „Fruchtwasser ausscheiden, austreten lassen; bersten (von der Fruchtblase)“, wozu *mê ḫâli* „Wasser vom Blasensprung“ zu vergleichen ist,[21] und bemerkte dazu: “The Babylonians named the delivery not from the pains (= *pušqu*) caused by labor, but from the amniotic flow discharged during this period”. Die Nominalbildung *ḫīlū* hingegen, die die Wörterbücher mit „Geburtswehen“ bzw. “labor pains” wiedergeben (*AHw* 346a; *CAD* Ḫ 189), bezeichnete für Landsberger die Niederkunft im allgemeinen Sinne, während er die Bedeutung „kreißen“ = „schwer unter der Geburt leiden“ dem Verb *pašāqu* im Š-Stamm zuwies. *ḫiālu* und *ḫuālu* schließlich erklärte er als „Wurzelvarianten“.

Sprachgeschichtlich ist Landsbergers Bestimmung der Verbalbedeutung sicher korrekt. Für die nachweisbare Verbalverwendung ist sie gleichwohl zu restriktiv gefasst; das Verb hatte offenbar schon früh alle Aspekte des Gebärens miteinbezogen. In vergleichbarer Weise ist im Deutschen auch das Verb „kreißen“ etymologisch von „kreischen“ abzuleiten, gleichwohl es „gebären“ mit all seinen Aspekten bedeutet. In Landsbergers Bestimmung von *ḫīlū* blieb dessen Pl.-tantum-Form ebenso ungeklärt wie die Qualifizierung des Wortes in dem Beleg *CT* 18 45b Rev. 5: *ša ḫīlūša dannū*. Während Ersteres gewiss auf die Multiplizität der Wehen und Pressschübe unter der Geburt verweist, hat Letzteres ohne Zweifel die Heftigkeit der Geburtsschmerzen im Blick. Mit der Bildung der Form ging also auch ein Bedeutungswandel einher, und den Übersetzungen der Wörterbücher von *ḫīlū* mit „Geburtswehen“ ist gegen Landsberger nach wie vor beizupflichten.

Zumindest *ḫiālu* B und C stellen mit Landsberger gewiss dieselbe Verbalwurzel dar, während die lexikalische Unterscheidung zwischen *ḫiālu* und *ḫuālu* (= *ḫâlu* A) durch eine größere morphologische und inhaltliche Differenz gerechtfertigt ist.

---

[21] Von hier ausgehend stellte er auch *ḫīlu* „Baumharz“ etymologisch zu *ḫiālu* (= „Ausgeflossenes“); dem schloss sich M. Stol, *On Trees, Mountains, and Millstones in the Ancient Near East* (Leiden 1979), 16 an.

In der Mehrheit der metaphorischen Verwendungen von *ḫiālu* ist der Bezug zum Gebärvorgang stets deutlich im Sprachgefühl verankert geblieben. In AO 6702 ist der Bezug zur Grundbedeutung „kreißen“ durch die folgende Zeile, in der die gegnerischen Armeen mit Gebärenden metaphorisch geglichen werden, eindeutig. In den übertragenen Verwendungen von *ḫiālu*, in denen es mit Bergen, Ländern, Völkern, Heeren und Städten als Subjekt konstruiert wird, kommen verschiedene Aspekte des Gebärvorgangs zum Tragen (vgl. M. Stol, *Birth*, 139): „(Blut usw.) austreten lassen“, „bluten, sich mit Blut besudeln“; gewiss auch „sich winden, sich krümmen; Qualen erleiden“; wahrscheinlich auch „schreien“; schließlich „zucken, (er)beben“. Für „zucken, (er)beben“ lässt sich der Bezug zum Gebärvorgang wohl noch vorstellen; für „zittern“ fällt dies schon weitaus schwerer, so dass ich diese Bedeutungsnuance ausschließen möchte.[22]

Im Einzelnen ist es oft unklar, welcher der Aspekte der Metapher jeweils konkret vorgestellt wurde. Ein Beispiel liefert das Tukultī-Ninurta-Epos v 32: *šakin nuguššû dannu ina bērīšunu i-ḫi-il-lu* ARAD^{meš}. Das *CAD* Ḫ, *l.c.* übersetzt dies mit: “There was great commotion among them, the men quivered (with excitement)” (ganz ähnlich auch P. B. Machinist, *The Epic of Tukulti-Ninurta I*, 119). Da der Vers am Beginn einer Schlachtenschilderung steht und den Moment auszumalen scheint, an dem sich das aufgestellte Heer in Bewegung setzt, um sich auf den Feind zu stürzen, ist hier vermutlich noch nicht von Blutvergießen die Rede. Dass sich die Soldaten in “excitement” befinden, darf angenommen werden, wie überhaupt zu vermuten steht, dass *ḫiālu*, metaphorisch verwendet, zumeist den außerordentlichen, gleichsam ekstatischen psychischen Zustand einer Gebärenden semantisch mit einbezog. Doch ist in genanntem Beleg nur das „(er)beben“ oder „zucken“ von Tukultī-Ninurtas Soldaten gemeint? Dass sie beim Angriff zugleich „schreien“, ist mit Gewissheit anzunehmen, so dass folgende Übersetzung nicht ausgeschlossen scheint: „Ein mächtiges Gewimmel gab es zwischen ihnen, es schrien (grimm und martialisch) die Gefolgsleute“.

Dass der Bezug von *ḫiālu* zum Gebärvorgang auch im 1. Jahrtausend noch spürbar geblieben ist, also eine echte Metapher vorliegt, zeigt der Beleg bei T. Bauer, *Das Inschriftenwerk Assurbanipals*, 72, 3: [. . .] *e-ri-ti i-ḫa-a-la* „[wie] Schwangere ‚kreißen‘ sie“. Die Aussage betrifft dort die feindliche Armee, die in

[22] Gegen „zittern“ wandte sich auch B. Landsberger, *l.c.* Die Bedeutung “to writhe, to quiver” usw. ist auch im *Concise Dictionary*, 114b *s.v. ḫiālu* getilgt; für die übertragenen Verwendungen wird dort lediglich “to be in pain” bzw. “to excude (blood, honey, other liquids)” angesetzt.

Bedrängnis und Verwirrung geraten ist. Auch hier fragt sich, ob konkret gemeint ist, dass sie „schreien“, „sich quälen“, „beben“, oder gar alles gemeinsam.[23]

Das Treiben der Schlacht und seine blutigen Auswirkungen werden in der mesopotamischen Literatur öfters mit dem Gebären metaphorisiert. Neben bisher angeführten Stellen ist dafür die Ur-Klage Z. 222 ein weiterer Beleg (vgl. S. N. Kramer, *Lamentation Over The Destruction Of Ur*): i-gi$_4$-in-zu ki-*ḫa-ri-iš-tum*-ama-ba-ka úš-bi-a mu-un-ná-eš „Als wären sie bei ihren gebärenden Müttern (d. h. gerade geboren), liegen sie in ihrem eigenen Blut“.

Fraglich ist der vermeintliche Beleg eines D-Stamms von *ḫiālu* aus der Legende „Erra und Narām-Sîn“ Z. 60: *tuššamma* ^{d}[*La*]*z*$^{!}$ *tu-ḫi*$^{!}$*-a-al* „Es sitzt [La]z da, ...“[24] W. G. Lambert, *BiOr* 30 (1973), 363 Anm. 60 versteht das zweite Prädikat der Zeile als hapaxe D-Stamm-Form von *ḫiālu*; dem schließt sich J. G. Westenholz, *Legends*, 199 an. Das *-ḫi-* gelesene Zeichen erscheint nach der Kopie und dem Foto wie ein *-še-*; zudem bliebe der Sinnzusammenhang des Geschilderten dunkel – was sollte „Laz erbebt mächtig“ oder „Laz lässt erbeben“ hier bedeuten? Für *tu-še-a-al* lässt sich jedoch ebensowenig eine sinnvolle Lösung finden, so dass ich keine plausible Interpretation der fraglichen Verbalform anbieten kann.

21. *ālittān* „Die Gebärenden“ stehen hier im Dual, wozu J. G. Westenholz, *Legends*, 64 bemerkt, dass mit den „beiden Gebärenden“ die beiden aufeinandertreffenden Kontrahenten bzw. Heere gemeint sein dürften. In der Lücke möchte ich *ta-*⸢*ap*$^{!}$*-pu*$^{!}$⸣*-ú-um* für *tappûm* „Gefährte“ ergänzen. Denkbar, im Kontext aber weniger gut erklärbar, wäre auch *ta-*⸢*aḫ*$^{!}$*-ḫu*$^{!}$⸣*-ú-um* für *taḫḫum* „Ersatzmann“. Zu *wašābu* im Sinne von „sich aufhalten, sich befinden; anwesend sein“ vgl. *AHw* 1481b *s.v.* 2. Die von K. Metzler, *Tempora*, 697 wieder aufgenommene Ergänzung von J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 183 *uš-ta*$^{?}$*-ap-ta A*[*p-s*]*ú-ú-um a-ḫa-am-ma* „Zum Öffnen gebracht werden wird der A[ps]ûm (?) gesondert (?)“ ist dagegen in ihrem Sinn und ihrem Zusammenhang mit der Passage, der sie angehört, nach wie vor wenig plausibel.

aḫamma, ein Adverb im adverbialen Akk., bedeutet nach *AHw* 18a „zur Seite, gesondert“ (aA/bab. selten), nach *CAD* A/1 168 f. „seperately, apart; moreover“. Die Belege weisen eindeutig auf diese Bedeutung, so dass eine

---

[23] Vgl. auch die bei M. Stol, *Birth*, 139 Fn. 176 angeführten Belege (Salmanassar III., Tiglat-pilesar I. und Sargon II.).

[24] In der abgebrochenen Lücke ist sicher ^{d}[*La-a*]*z* zu ergänzen. W. G. Lambert, *BiOr* 30 (1973), 362 schlägt ^{d}[*I-gi*$_4$*-g*]*i*$_4$ vor; J. G. Westenholz, *Legends*, 198 liest ^{d}[*Er-ra*]. Gegen Letzteres spricht, dass *Erra* in dem Text stets ohne Determinativ geschrieben wird. Die Spur des abgebrochenen Zeichens passt jedoch sehr gut auf *-az-*, wie auch der Zusammenhang mit der vorhergehenden Zeile und die Prädikate in Z. 60, die beide ein Femininum fordern (3. Sg. fem. mit *t*-Präfix) diese Lösung nahelegt.

Übersetzung „an der Seite“ nicht möglich ist. Ich vermute daher, dass *aḫamma* hier so zu verstehen ist, dass der *tappûm* allein auf sich gestellt kämpft und dadurch sein Heldenmut betont werden soll. Diese Deutung ist jedoch unsicher.

24. Den Stativ *naḫiš*, wörtlich „er ist gedeihlich“, übersetzt das *AHw* 713b mit „gesund und wohlauf“. Gemeint sein dürfte etwa: „von kerngesunder, stolzer und prächtiger Güte“, d. h. es wird hier – wie im Falle von *nuḫušni* „unsere Prächtigkeit“ in Z. 7 – die erstklassige, heroische Qualität des sargonischen Soldaten bezeichnet. Diese Deutung halte ich angesichts des hier durchgängig entfalteten Heldenthemas für wahrscheinlicher als die Annahme von K. Metzler, *Tempora*, 693, nach der *naḫāšu* lediglich das Wohlergehen infolge materieller Belohnungen ausdrücken würde, die dem Soldaten nach vollbrachten Heldentaten winken. – *innamra* ist von *amāru* N „gesehen werden, sichtbar werden, erscheinen“ abzuleiten, mit Ventivendung (die hier den Subjunktiv verdrängt) und ohne Mimation.

25. *šapāru* ist hier wahrscheinlich im Sinne von „anweisen, kommandieren“ gemeint: vgl. *AHw* 1170 f. *s.v.* G 1 und 7, Gtn 8 und 9; *CAD* Š/1 447 f. *s.v.* “3. to order, to give orders, to command, to administer, to control, to govern, to rule”. In dieser Bedeutung ist das Verb zahlreich belegt. Es gibt freilich nur sehr wenige Stellen, in denen eindeutig das Kommandieren von Soldaten in einer Schlacht gemeint ist, wie die Belege *CAD* Š/1 435 zeigen, wo *šapāru* mit Truppen als Obj. fast stets nur das Schicken der Truppe zu einem bestimmten Ort meint. Im Sinne von „etwas (als Abwehr) gegen etwas oder jemanden schicken“ ist das Verb auch in magischem Kontext belegt (vgl. *CAD* Š/1 437a *sub* c). Mit J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 177 und B. Foster, *Muses*[2] I, 105 ist es auch möglich, *šapārum* im Sinne von „eine Nachricht überbringen“ zu verstehen; die folgende Zeile 26 wäre dann auf den damit postulierten Boten zu beziehen. Sie erläuterte die Art und Weise, in der der Bote seine Nachricht überbringt. Allerdings sind die anschließenden Zeilen 27–29 mit dieser Auslegung nur schwer in Einklang zu bringen. Die Übersetzungen Nougayrols und Fosters sind in diesem Punkt denn auch beide aus grammatischen und inhaltlichen Gründen abzulehnen, vgl. dazu oben S. 207.

26. *etel* ist ein Stativ des Subst. *etellu* „Fürst, Herrscher“ (vgl. dazu *AHw* 260b *s.v.* 3) und bezeichnet hier eine Eigenschaft: „fürstlich“ bzw. „edel“.

28. Zu *kiṣru* „Zusammenballung, Knoten“ in der speziellen Bedeutung „Kerntruppe, Einsatzeinheit (des stehenden Heeres)“ vgl. *AHw* 489a *s.v.* 8; *CAD* K 437 f. *s.v.* 2. Möglicherweise ist die Form ein Pl. Gen. *kiṣrī* (so J. G. Westenholz, *Legends*, 65), obgleich der Plural fem. *kiṣrātim* für „Arbeitskommandos“ altbabylonisch belegt ist.

29. *šutarruḫ*: *šarāḫu* „stolz, prächtig, herrlich sein“ im Dt reflexiv „sich rühmen, sich überheben, prahlen“ (vgl. *AHw* 1183 *s.v.* Dt 1 und 2) im Stativ 3.

Sg., hier „aktivisch“: „(nicht) prahlerisch sein“. W. von Soden, *Or* 26 (1957), 320 übersetzt unsere Stelle: „er brüstet sich nicht“; *AHw l.c.* „er ist nicht ruhmsüchtig“.

30**.** *tuštarraḫu* ist nach *AHw* 1183a unten wie in der Zeile zuvor eine Dt-Form, hier jedoch in passiver Bedeutung: „Wenn du morgen gerühmt/verherrlicht wirst“. Gemeint sein dürfte der König, wie aus Z. 33 hervorgeht, wo die Formulierung *sukkalka* „dein Wesir“ den König als Adressaten eindeutig bestimmt (vgl. unten zu Z. 33). Der Sprecher ist erneut der *ašarēdum*: das zeigt sich in Z. 36, die nur im Munde des *ašarēdum* sinnvoll wird (vgl. unten zu Z. 36).

33. Nach der Kollation von B. Groneberg ist hier *sú-kal-k*[*a*] zu lesen, nicht wie J. G. Westenholz, *Legends*, 64: *šu-kal-l*[*um*]. Sowohl die Spuren in der Kopie Nougayrols wie auch das Foto weisen deutlich auf *-ka*; so las denn auch J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 172 *sú-kal-k*[*a*].[25] Damit erübrigt sich die Ansicht von Westenholz, *Legends*, 59, dass in den Zeilen 30 ff. ein “courtier” über den künftigen Ruhm des *ašarēdum* spräche. Der Sprecher dieser Zeilen wendet sich vielmehr an den König („dein Wesir“), und auf ihn bezieht er auch den zu verkündenden Ruhm, den er in Z. 30 anspricht (vgl. oben zur Zeile). Der Sprecher ist wahrscheinlich der *ašarēdum* (vgl. unten zu Z. 36 und oben S. 208 f.).

Für den selteneren St. cstr. vor Pron.-Suff. der Nomina des Typs K_1–V–K_2K_2 bzw. K_1–V–K_2–V–K_3K_3 mit verkürztem Schlusskonsonanten statt eingefügtem Sprengvokal (*sukkalka* statt *sukkallaka*) vgl. B. Groneberg, *FAOS* 14/1 (1987), 96 *sub* (3) und die Belege *FAOS* 14/2 sub § 3.4.3.5.; ferner *itinšina* in der späten Version des Etana-Epos Tf. I 7 (M. Haul, *Das Etana-Epos*, 166).

34 f. Dieser Vers drückt m. E. die Belehrungen des *ašarēdum* an den *sukkallum* aus. Er enthält, so scheint es, eine geringschätzige Kritik an den Wesir, der im Palast sitzt und den Kampf nicht kennt; vgl. dazu oben S. 209.

ṣinnatu ist mit „Schild“ zu übersetzen, nicht mit „Lanze“ oder“Speer“, wie *AHw*, *CAD* und *Concise Dictionary*, *s.v. sinnatu* ansetzen. Die richtige Bedeutung des Wortes wurde zuerst von G. R. Driver, *WeOr* 2 (1954), 20 erkannt, der auch auf hebr. *ṣinnah* hinwies. Drivers’ Erkenntnis wurde später von J. M. Sasson, *The Military Establishments at Mari* (1969), 27 unter Analyse meherer Belegkontexte abgestützt und jüngst von P. Abrahami, *NABU* 1991, no. 26 und M. Stol, *BiOr* 57 (2000), 626 bekräftigt. Vgl. ferner J.-M. Durand, *LAPO* 17 (1998), 391, der sie für die Mari-Briefe akzeptiert.

---

[25] Statt *sú-kal-ka* will B. Foster, *Muses* I ([2]1996), 108 hier *sú-un-ka* „your lap“ (= „your sake?“) lesen.

36. *attaḫdakkumma*: *na'ādu* „aufpassen, aufmerksam sein, sich kümmern (um jmd.)“, hier im Gt „genau aufpassen“ Prät. (vgl. *AHw* 693a unten dieser Beleg), auch „(Befehl) genau beachten“. Das Objekt, auf das sich die Aufmerksamkeit richtet, kann im Akk. (so z. B. in Glg. XI 33 f.) oder im Dat. bzw. mit *ana* (vgl. *AHw*, *l.c. sub* G 2 und 3) konstruiert werden. K. Metzler, *Tempora*, 693 f. vermutet aufgrund einer falschen Auslegung der Passage (vgl. dazu oben S. 154 Anm. 11), dass der von *attaḫdakkumma* ausgedrückte Sachverhalt als *futurum exactum* zu verstehen sei: „Ich werde auf dich genau achtgegeben haben“. Eine solche Verwendung des Prät. im Hauptsatz wäre in der von Metzler untersuchten aB Literatur singulär.[26] Geht man hingegen davon aus, dass der *ašarēdum* von der eigenen Achtung spricht, die er dem König gegenüber übt, kann auch bloße Vergangenheit oder ein immerwährender Zustand, ausgedrückt mit einem „gnomischen Prät.“, vorliegen.

In der Interpretation von *a-li-li* schließe ich mich J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 177 an, der den Ausdruck mit „mes acclamations“ übersetzte; dem folgt das *CAD* A/1 328 a, wo diese Stelle zu *alāla* , *alāli*, *alālu*, *alīli* “an exclamation of joy” gestellt wird.[27] Der Jubel des *ašarēdum* ist es, der dem König die stete Gefolgstreue verkünden soll (*lišēdîkum*), d. h. *alīlī* ist als Subj. des Prek. aufzufassen. Westenholz, *Legends*, 65 übersetzte *a-li-li* dagegen mit “my warrior” und leitete das Wort von *ālilu* ab, etymologisch „der freudig *alāla* ruft bzw. singt“, einer poetischen Bezeichnung für den Krieger bzw. Helden. Vgl. dazu *CAD* A/1, 348 f. *s.v.* *ālilu* “brave one, warrior” und *AHw* 36 a *s.v.* *alīlu* „Gewaltiger“ (als Epitheton von Göttern und Königen).[28]

Die Interpretation von Westenholz ist in hohem Maße von ihrer Annahme abhängig, dass hier ein Höfling (vgl. *o.c.* 59) über den Ruhm des *ašarēdum* spricht, sich also nicht an den König, sondern an den *ašarēdum* wendet. Ein plausibler Sinn ist dem Vers unter dieser Prämisse jedoch nicht abzugewinnen. So soll der Höfling den Wunsch äußern, dass der König höchstselbst den Ruhm seines untergebenen *ašarēdum* verkünden möge (“so that the king as ‘my warrior’ might acclaim you”). Im folgenden Vers wird Sargon zugetraut, dass er

---

[26] Metzlers auf S. 694 angeführtes zweites Beispiel *tu-ut-te-er* aus Gilgameš Y vi 18 = Y 246 ist im Zeilenanfang abgebrochen und in der syntaktischen Auslegung höchst umstritten, vgl. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 214. George übersetzt S. 205 mit “. . . you (shall?) have sent back to the city”.

[27] Der Vers Agušaya A iii 9. 13 ist vielleicht doch gegen B. Groneberg, *Lob der Ištar*, 76 (vgl. *ibid*. 88 Anm. 12f.) und mit *CAD* A 328a zu verstehen als: *i-ša-tu ú-ul ta-am-ḫa-at a-li*!*-li* „(Ištar), zügelloses (wörtl.: nicht gefasstes) Feuer, Hurra (im Kampf ist sie)!“. Damit wäre dann ein weiterer aB Beleg von *alīli* als „Freudenruf, Jubel“ zu verzeichnen. *alāla* ist daneben auch der Freudenruf bzw. der Refrain im Arbeitslied; vgl. *CAD* A/1 328f. *s.v.* b mit Diskussion. Zur Bedeutung als freudiger Jubel vgl. noch *CAD* A/1 331f. *s.v.* **alālu* B (*atlulu* und *šūlulu*).

[28] Zu *a-li-li* in diesem Text vgl. noch die Anmerkung zu Z. 44.

die Statue des *ašarēdum* vor der seinen aufrichten wird (“that he might erect your statue in front of his own statue”). Dieselbe Unmöglichkeit hat auch das *CAD* A/1 328a in seiner Übersetzung dieser Stelle in Kauf genommen (“May the king honor you with public acclamation, may he erect your statue in front of his own statue”). B. R. Foster, *Muses*², 105 hat sie noch durch seine Annahme gesteigert, dass hier der *ašarēdum* “to his men” redet, woraus sich ergibt, dass sich *ṣalamka* in Z. 39 auf eben diese beziehen muss und somit *jedem* heroischen Soldaten ein *ṣalmum* zukommen soll! Es liegt auf der Hand, dass ein derartiges Textverständnis inhaltlich unhaltbar ist.[29] Die Rede ist hier wie in der gesamten Passage Z. 11–41 an den König gerichtet. Demgemäß ist *šarrum* in Z. 36 als Vokativ aufzufassen, wie schon J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 177 annahm, und gegen J. G. Westenholz, *Legends*, 65 nicht als Subj. von *lîšēdikum* in Z. 37 zu interpretieren. Zur Deutung der Passage vgl. oben S. 208–211.

37. *lîšēdikum*: *edû* Š „wissen, kennen lassen; zeigen; kundtun, verkünden“. Das fernere, persönliche Objekt des Verbs wird mit dem Dativ (hier: -*kum*) oder mit *ana* konstruiert (vgl. *AHw* 188b *s.v.* Š 1); demgemäß ist die Form mit „er möge dir kundtun“ zu übersetzen.[30] Das direkte Objekt des Kundtuns ist stets akkusativisch gewesen, sofern nicht an die Position des Akk. eine parataktisch konstruierte Mitteilung tritt. Die entsprechende Parataxe hier ist *attaḫdakkumma* in Z. 36: „Ich habe auf dich geachtet“. Subjekt ist *alīli*, vgl. dazu oben zu 36.

40 f. Am Anfang von Z. 41 sind nur ganz unklare Spuren zu erkennen. Die Ergänzung mit *naḫdu* „Aufmerksamer, Wachsamer“ folgt J. G. Westenholz, *Legends*, 66, ist jedoch unsicher. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 173 liest dort [*š*]*e*?-*du* „un génie protacteur“.

Mit J. G. Westenholz, *Legends*, 66 stellen die Zeilen 40 f. eine sentenzhafte Wendung dar. Ob jedoch ein “proverbial saying” vorliegt, wie Westenholz annimmt, ist entsprechend der Auffassung von W. G. Lambert, *BWL*, 276 nur dann sicher zu entscheiden, wenn die Wendung auch in Sprichwortsammlungen oder sonst in anderen Texten belegt ist; anderenfalls ist es ebensogut möglich, dass ein frei vom Sprecher (bzw. dem Autoren des Textes) gebildete spruchartige, verallgemeinernde Sentenz vorliegt, die in besonderer Weise auf die jeweilige Situation gemünzt ist. Für den spruchartigen Charakter spricht insbesondere die Verwendung des Prät., die nicht zu erklären wäre, würde man den Inhalt der Zeilen konkret auf die zukünftigen Ereignisse des anstehenden Feldzuges

---

[29] Fosters Interpretation, der sich auch K. Metzler, *Tempora*, 692 f. anschloss, birgt zudem das Problem, dass die Pron.-Suff. -*kum* und -*ka* in den Zeilen 36–38 im Sg. stehen und somit angenommen werden muss, dass der *ašarēdum* seine Soldaten in einem vereinzelnden „du“ anspricht. Ein General, der vor versammeltem Heer seine Leute konsequent im Singular anredet, halte ich dagegen für undenkbar.

[30] Gegen K. Metzler, *Tempora*, 692: „(Der König) möge dich (. . .) bekannt machen“.

beziehen. Das Prät. ist demgemäß als „gnomisch“ zu interpretieren und drückt zeitstellenwertlose Aussagen von allgemeiner Gültigkeit aus. Vgl. zu dieser Funktion des Prät. W. R. Mayer, *Or* 61 (1992), 373–399.

B. R. Foster, *Muses*[2] I, 106 hat die Zeilen 40 f. als die Schilderung eines Sieges über eine feindliche Stadt aufgefasst: “Slumber obliterated their watchfulness, (its very) guardian spirit delivered the city safely to the lord”. In diesem Sinne würden die Prät.-Formen schlichte Vergangenheit ausdrücken. Allerdings scheitert diese Lösung an erzähllogischen Schwächen: vgl. dazu die Diskussion oben S. 211 f. Anm. 77. – *ērūtum*, nach *AHw* 248a „Wachheit“ (Abstraktum zu *êru*), weist hier eine gebrochene Schreibung auf; vgl. dazu B. Groneberg, *JCS* 32 (1980), 151–167.

42 f. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 173 las hier mit *šapāku* D (~ G) „aufschütten“: *ú-ša*[!]*-ap-pí-k*[*a*] „er häufte die (erschlagenen feindlichen) Truppen (zu Haufen) auf“; dem schloss sich B. Foster, *Muses*[2] I, 106 an. Diese Aussage ergibt jedoch im Vorfeld des Feldzuges wenig Sinn; auch einen bereits stattgefundenen Sieg anzunehmen (so B. R. Foster, vgl. oben zu Z. 40 f.), ist kaum wahrscheinlich.

Zu *qāta wabālu* „Hand anlegen“ vgl. *AHw* 909 a *s.v. qātu* 9 c und 1451 a unten *s.v. wabālu* II 3 c „Hand (ans Werk) anlegen“; *CAD* A/1 19 f. “to reach forth one’s hand, to lay a hand on”. Diese Bedeutung scheint in allen Belegen grundlegend anzusetzen zu sein; die Übersetzung von J. G. Westenholz, *Legends*, 67 mit “he took control” ist somit nicht korrekt, zumal im hier gegebenen Zusammenhang: Da Sargon ohnehin die „Kontrolle“ über seine Soldaten besitzt, muss er sie demzufolge hier nicht erst übernehmen.[31] Das Objekt, an das die Hand angelegt wird, steht hier wie *qātu* im Akk. (*ummānam*), wird sonst aber oft als Präp.-Objekt mit *ana* konstruiert. *utabbib* in Z. 43 bezieht sich auf dasselbe Objekt und spezifiziert inhaltlich das in *ūbilma qāssu* ausgedrückte Geschehen, so dass die Syntax von Z. 42 f. in der Terminologie von F. R. Kraus als Satzkoppelung aufzufassen ist.[32] *ebēbu*, im D-Stamm „reinigen“, erscheint hier im D

---

[31] Westenholz’ Auffassung korrespondiert mit ihrer Übersetzung der Z. 148 der jB Kuta-Legende (vgl. *Legends*, 326 f.): *qātī ana dâki ul ūbilšunūti* “I did not deliver them for my hand to kill”. Dieser Satz ist jedoch vielmehr mit „Ich legte meine Hand nicht an sie an, um sie zu töten“ zu übersetzen. Westenholz selbst hat an anderer Stelle ihres Buches *o.c.* 66 Anm. 42 dieselbe Zeile ähnlich mit “I did not lift my hand to kill them” wiedergegeben.

[32] Vgl. F. R. Kraus, *Koppelungen*. Kraus hat zwar für seine Untersuchung prinzipiell nur die Koppelungen ausgewählt, deren Prädikate vollständig, d. h. auch im Tempus kongruieren – dies hatte jedoch vornehmlich methodische Gründe (vgl. *o.c.* 7 f.), weshalb Kraus selbst verschiedentlich von dieser Maxime abgewichen ist. Seine Unterscheidung zwischen „Satzkoppelungen“ und gegen diese nicht scharf abgegrenzte „Sachkop-

Perf., wobei das Tempus die Aufeinanderfolge beider gekoppelter Sachverhalte betont (vgl. *GAG* § 80 d und § 156 c). Mit J. G. Westenholz, *Legends*, 66 f. ist hier von der kultischen Reinigung der Truppen Sargons vor einer Schlacht die Rede.

44. *mīrī dannūtim* „starke Zuchtstiere“ folgt der Lesung von J. G. Westenholz, *Legends*, 67, die allerdings auf einer Emendation beruht. Im Text steht nach Kopie und Foto deutlich *mi-ri* ID *an-nu-tim*. Westenholz’ Ansicht: “the signs ID and DA are not clearly distinguished in this text” trifft nicht zu; soweit Kopie und Foto erkennen lassen, ist das Zeichen ID stets durch einen senkrechten Keil durchkreuzt – so wie auch hier – während dieses Merkmal bei DA fehlt. Ansonsten sind beide Zeichen einander sehr ähnlich, so dass nichtsdestotrotz die Annahme eines Schreiberfehlers möglich bleibt. Gegenüber älteren Lesarten ergibt sich mit der Emendation gewiss die plausibelste Lesung der Zeile. Zur hier singulär belegten metaphorischen Verwendung von *mīru* vgl. ähnlich *TIM* 9 48 i 17′ f.: *al-pu ra-bu-tu*.

AHw 646a setzt hier *merītu* „Weide“ an und liest *mi-ri-it an-nu-tim*, dem sich B. R. Foster, *Muses*^{2} I, 106 anschließt.[33] Die Form *merīt* ließe sich als St. constr. vor einem Gen. *ālilī* mit vorangestelltem Attribut *annûtim* erklären; die Zeile wäre dann zu übersetzen mit: „Über die Weide dieser Kämpfer (= *ummānam* aus Z. 42) ließ er [ziehen]“. Mit *annûtim ālilī* als Akk.-Obj. von *uštālik*: „Über die Weide ließ er diese Kämpfer [ziehen]“ bliebe hingegen der St. absol. *merīt* unerklärt, wenngleich er sich dann vielleicht mit dem fehlerhaften St. absol. *ḫurāṣ* in Z. 48 in Verbindung bringen ließe. In jedem Falle aber erscheint die „Weide“ hier unmotiviert; zudem hätte das Dem.-Pron. *annûtim* im Text keine Referenz.

a-li-li interpretiere ich anders als in Z. 36 nicht als eine Form von *alīlu* „Freudenruf, Jubel, Hurra!“, sondern mit Westenholz, *ibid.* als den Pl. Akk. von *ālilu* „Tapferer, Kämpfer“; vgl. dazu oben die Anm. zu Z. 36. Das Verb am Zeilenende ist mit Westenholz ergänzt nach der entsprechenden Stelle in *TIM* 9 48 iii 8′: *a-li-*<*li*> *ì-lí-šu uš-ta-li-ik* [. . .] „die Kämpfer seines Gottes (?) ließ er losziehen [. . .]“.

45. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 173 las am Zeilenende *mi-it-*⸢*gur*⸣*-tu* „Einverständnis, Einvernehmen; Vereinbarung“ und übersetzte (*l.c.* 177): „Quarante-mille (hommes), d’accord, [t’appellent (?)].“ Wenn auch in aB Briefen und Urkunden nicht völlig ungebräuchlich, so wäre der Lautwert *-gur-* in diesem Text singulär. J. G. Westenholz, *Legends*, 66 las *mi-it-*[*l*]*u tu*[*quntam*] „(40,000 were they), filled with battle“ und setzte damit einen Stativ Gt von *malû* an; dem

pelungen“ (unter die man die Zeilen 42 f. dieses Textes vielleicht auch einordnen könnte) bedürfte einer eingehenderen Diskussion, die hier nicht geführt werden kann.

[33] Dort ungenau übersetzt mit „the pastures of them“: dies wäre *merīssunu*.

schließt sich K. Metzler, *Tempora*, 453 f. und 631 an. Da aber die reflexiv-passive Funktion für *malû* bereits vom G-Stamm ausgefüllt wird, sind folgerichtigerweise für dieses Verb bislang keine Gt-Formen belegt. Es wäre also der Stativ *ma-lu-*(*ú*) zu erwarten. Ich möchte hier versuchsweise das Subst. *meṭlūtu* „Mannesalter; Mannestum“ ansetzen – vgl. dazu *AHw* 650a bzw. *CAD* M/2 45 *s.v.* “1. maturity, mature age; 2. prowess, excellence”. Freilich ist das Wort erst ab mB Zeit belegt. Die Konstruktion wäre ein Nom.-Satz: 40 *līmi mé-eṭ-*⸢*lu*⸣*-tu-*[*um-ma* (?)] „Es waren Vierzigtausend im (besten) Mannesalter“ (?) bzw. „Es waren Vierzigtausend von Tapferkeit“.

46. *šūt inālim* „jene aus der Stadt“ schließt sich der Lesung von J. G. Westenholz, *Legends*, 66 an; es ist jedoch festzuhalten, dass das mit ihr angenommene proklitische *in-* sonst nirgends im Text zu beobachten ist. Sofern die Lösung das Richtige trifft, vermute ich, dass mit der Stadt die Hauptstadt Akkade gemeint ist, die somit die Aufzählung der verschiedenen Truppenteile des sargonischen Heeres anführte. Diese Ansicht ist gleichwohl keineswegs sicher.

K. Metzler, *Tempora*, 453 f. und 631 liest *šu-ut i-na li-im* 3 *šu-ku-*[*ur-ri*?] „Die zu 1 000 mit (je) drei Spe[eren]“.[34] *ina līm* sollte jedoch „in 1 000“ bzw. „unter 1 000“ bedeuten[35] – für Metzlers Lösung wäre vielmehr *šūt ana līm ša* 3 *šukurrī* zu erwarten.

47. K. Reiter, *Metalle*, 363 ergänzte die Zeile zu *šūt ša ak*[*kulli*] „Die mit der Streitaxt“; J. G. Westenholz, *Legends*, 66 las *šu-ut ta-aq-*[*ri-ba-tim* (?)] “those of the escort”. Da jedoch die ersten vier Zeichen auf der Tafel eng an den linken Kolumnenrand gesetzt sind und der Rest der Zeile frei gelassen wurde (vgl. Kopie und Foto), kann nur noch ein einziges Zeichen fehlen, das ganz an den Zeilenrand gerückt worden war.[36] J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 173 trug diesem Umstand bereits Rechnung, postulierte jedoch kaum wahrscheinlich einen Ausdruck *šu-ut-ša-ak-*[*ki*] als „l’ancienne lecture du mot, transcrit *šût rêši*“. K. Metzler, *Tempora*, 631 nimmt mit *šūt* ⸢*ša*⸣*-ak-*[*ki*] „Die mit der Kopfbin[de (?)]“ das nur zweimal in Synonymenlisten belegte *š/sakkû* = *kubšu* an (vgl. *AHw* 1141a). Ich möchte vorschlagen, *šu-ut* ⸢*ša*⸣*-ak-*[*ni* (?)] „jene ‚Eingesetzten‘ = die Statthalter“ zu lesen, was unter der Maßgabe, dass verschiedene Truppenteile der Armee Sargons aus verschiedenen geographischen Regionen beschrieben werden, eine plausible Lösung darstellt. Möglich ist auch ein Stativ im Subjunktiv, also *šūt šaknū* „jene, die (als Statthalter) eingesetzt“ bzw. „die Statthalter sind“.

[34] Statt *šukurru* „Speer“ wäre auch *šukūdu* „Rohrpfeil“ denkbar.
[35] B. R. Foster, *Muses*[2] I, 106 übersetzt “those in the thousand(-ranks)”.
[36] So auch K. Metzler, *Tempora*, 631 Anm. 1148.

48. Die Zeichen in dieser Zeile sind nach Kopie und Foto klar lesbar; das gilt auch für die Spuren des letzten Zeichens, die recht deutlich auf PI weisen. K. Metzler, *Tempora*, 631 f. Anm. 1148 hat zu Recht darauf hingewiesen, dass dieses PI das letzte Zeichen der Zeile darstellen muss, da es in der Zeile nach einer Lücke am rechten Tafelrand erscheint. In dieser Weise rückt der Text, soweit erkennbar, stets nur das letzte Zeichen einer Zeile ab (vgl. auch oben zu Z. 47). Ohne weitere Ergänzung lässt sich ḪA-PI allein jedoch kein Sinn abgewinnen. So erwägt Metzler, *ḫāpu* „eine dunkle Erde zum Färben“ (*AHw* 322a) anzusetzen, ohne jedoch zu erläutern, was unter einer „Brustplatte aus Gold von dunkler Erde“ (so Metzler) zu verstehen sei. Eine Stativform *ḫapi* von dem Verb *ḫapû* „eingepackt, eingewickelt sein“[32] forderte hingegen ein Subj. im Sg. m., wofür sich hier nirgends ein Nomen anbietet, und ist damit ausgeschlossen.

Ein weiteres Problem stellt die Form *ḫurāṣ* dar, die im St. absol. oder St. constr. steht und eigentlich nur mit folgendem Gen. zu erklären wäre. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 173 hat am Zeilenende statt eines Gen. einen Stativ *ḫa-pi-*[*ru*] ergänzt (vgl. *l.c.* 177: „ceints de pectoraux d’or sur la proue (?) de leurs poitrines“) und in seiner Anmerkung zur Zeile lediglich die Frage gestellt, ob die Form *ḫurāṣ* evtl. rhythmisch zu erklären sei. J. G. Westenholz, *Legends*, 66 f. schließt sich Nougayrols Lösung an (“adorned with a gold breastplate”) und vermerkt in ihrem Kommentar nur: “the word *ḫurāṣu* is in status absolutus”. Beide Bearbeiter scheinen einen grammatischen Fehler anzunehmen. Die Schreibung steht mit dieser Lösung demnach für *irat ḫurāṣim ḫap*[*irū*], der Stativ hätte die zuvor genannten *šūt šak*[*nī*] als Subj., und *irat ḫurāṣim* „goldener Brustschild“ (zu dieser Bedeutung von *irtu* vgl. *AHw* 386 b *s.v.* 3 a; *CAD* I/J 187f. *s.v. irtu* 3) wäre ein Akk. der Sache („eingefasst mit . . .“).

K. Metzler, *l.c.* hält dieser Lösung neben dem Problem der Form *ḫurāṣ* entgegen, dass der Stativ, bezogen auf das plurale Subj. aus Z. 47, vielmehr *ḫaprū* lauten müsste, räumt aber ein, dass evtl. „ein liquides *r* als Grund für eine unterbliebene Ausstoßung des *i* geltend gemacht werden“ kann. Statt eines Stativs möchte Metzler vielmehr einen Gen. und somit einen doppelten St. constr. als Ergänzung favorisieren: *irat ḫurāṣ ḫāpi* (s. dazu oben) oder, im Anschluss an K. Reiter, *Metalle*, 363, *irat ḫurāṣ Ḫa-pi-*[*ri*] „Brustplatte aus Gold von den Ḫapi[ru]“.

Syntaktisch wäre ein doppelter St. constr. noch von *šūt* in Z. 47 abhängig und dem *šūt* direkt nachfolgenden Nominal nebengeordnet. Nimmt man dagegen an, dass die Stichen in Z. 46 (3-*šu qur*[*ādūtim*]) und evtl. Z. 51 (*našû rēš*

[32] Die im *AHw* 322a und *CAD* Ḫ 85 f. *s.v. ḫapû* gebuchten zwei Belege werden inzwischen zu *ṣapû* „befeuchten, einweichen“ gestellt, vgl. *AHw* 1082b *s.v.* 2; gleichwohl findet sich in *ARM* 19, 9: 7 ein Beleg im D-Stamm, der mit großer Wahrscheinlichkeit mit „einpacken, einwickeln“ zu übersetzen ist; vgl. H. Limet, *ARM* 19 (1979), 143 mit Anm. 143.

napluḫātim) jeweils ein vorangehendes, mit *šūt* eingeleitetes Stichos ergänzen und dabei jeweils auch ein eigenes Prädikat enthalten, würde dies dafür sprechen, auch in Z. 48 ein Prädikat und dementsprechend einen Stativ *ḫapirū* anzusetzen: die Syntax würde nicht einfach parallel konstruieren, sondern variieren, das Stichos Z. 48 durch sein Prädikat mehr Eigengewicht erhalten, und die Formulierung wirkte poetischer. Aus diesen Gründen bin ich der Lösung von Nougayrol und Westenholz hier gefolgt, gleichwohl sie – wie die vorgeschlagenen Alternativen – unsicher bleiben muss.

49. Die Annahme, dass am Zeilenende *kār Ḫaššîmma* „Handelsstadt Ḫaššûm“ zu lesen sei, geht zurück auf W. von Soden, *Or* 26 (1957), 319 f. Ihr folgten B. R. Foster, *Muses*^{2} I, 106 und J. G. Westenholz, *Legends*, 66 f. K. Reiter, *Metalle*, 363 Anm. 83 fasste dagegen *ḫaššum* „als eine Art Dolch“ auf und stellte das Wort zu *ḫašītum*, das das *AHw* 334a als „ein Bronzegerät“ interpretiert, wahrscheinlicher jedoch mit J.-M. Durand, *ARMT* 21 (1983), 355 Anm. 20 als fem. Nisbenbildung zu Ḫaššûm „ḫaššäisch“ aufzufassen ist.

Problematisch sind die Spuren am Zeilenanfang, die J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 173 *i*[(?)-*n*]*a*(?) las. Alle Bearbeiter sind hierin Nougayrol gefolgt, mit Ausnahme von K. Reiter, *l.c.*, die zu ⌜*ša*!⌝-*ka-ar ḫaššîmma* „Dolch(?)griffe“ konjizieren will. Nach Kopie und Foto wäre ŠA stark verzeichnet, wie der Vergleich mit anderen ŠA-Zeichen im Text offenbart. *i-na* hingegen wäre nur als enge Ligatur möglich, worauf K. Metzler, *Tempora*, 632, Anm. 1148 hinweist (vgl. das großzügig gesetzte zeilenanfängliche *i-* in der Zeile zuvor).

50. Zur inhaltlichen Deutung von *šūt parzilli* vgl. J. G. Westenholz in M. E. Vogelzang *et al.*, *Mesopotamian Poetic Language*, 189 f.; dies., *Legends*, 68; K. Reiter, *Metalle*, 362 f. Eisen war bis in die zweite Hälfte des 2. Jts. hinein ein seltenes Luxusgut und teuer. Es wurden demgemäß nur Schmuckstücke und vereinzelt wertvolle Prunkdolche und -Schwerter angefertigt. Andererseits war es produktionstechnisch bedingt vor Beginn der Eisenzeit nicht besonders hart und daher der Bronze unterlegen. Die Kennzeichnung durch Eisen ist daher gewiss nicht metaphorisch im Sinne von: „Jene, die so hart wie Eisen sind“ zu verstehen. Vielmehr sind die *šūt parzilli* mit wertvollen Eisenwaffen ausgestattet zu denken; es wird mit ihnen also die wertvolle und vielleicht auch exotische Ausstattung dieses Truppenteils der sargonischen Armee betont. Von ähnlichem Reichtum der Ausstattung sprechen die „in Gold gefassten“ Brustkörbe der Soldaten in Z. 48 und die „in Leinen Gekleideten“ der Z. 52. Es ist indes eine offene Frage, ob mit den *šūt parzilli* darüber hinaus speziell “an ethnic group characterized by its use of iron” bedeutet sein soll, wie Westenholz (*Mes. Poetic Language*, 190) vermutet. Wenn dem so wäre, würden am ehesten anatolische Völker in Betracht kommen, die in der altorientalischen Welt bereits im 3. Jahrtausend für ihre hochstehende Metallurgie und die Herstellung von Eisenwaffen bekannt sind, wofür die Fürstengräber von Alaca Höyük zeugen können.

Wiesen bereits die *šūt kār Ḫaššîmma* der vorhergehenden Z. 49 den Weg nach Anatolien, schiene Sargons Armee mit den *šūt parzilli* noch tiefer nach Anatolien hinein auszugreifen. Das „Land des Ūta-rapaštim“, in das Sargon schließlich zieht, ist hingegen wahrscheinlich mit dem im Nordosten gelegenen Simurrum zu identifizieren. Zu diesem scheinbaren Widerspruch vgl. oben S. 221 f.

51. *na-ap*-LU-*ḫa-tim* ist ein Hapax legomenon unklarer Bedeutung. J. Nougayrol, *RA* 45 (1957), 173 las hier *na-ab-zu*[!]-*ḫa-tim,* S. 177: „instigateurs de stratagème“, ebenso B. Foster, *Muses*[2] I, 108; 106: “(they are) ready for harsh treatment”. Beide setzen somit ein Nomen *nabzuḫtum* an.[33] Zur entsprechenden Wurzel vgl. *AHw* 145b *s.v. buzzu'u* „schlecht, ungerecht behandeln“. Das emendierte Zeichen erscheint auf dem Foto allerdings als ein -*lu*-. Die Annahme einer Konstruktion mit dem wohlbekannten Idiom *rēša našû* „sich einer Sache annehmen, sich kümmern um etwas / jemanden; jemandem / etwas Aufmerksamkeit zuwenden“ ist naheliegend; vgl. dazu *AHw* 762 f. *s.v.* 3; *CAD* N/2 107f. *s.v. našû* A 6, *rēšu*. Ebenso fasste das *CAD* N/1 306b *s.v. napluḫtu* (“mng. uncertain”) die Stelle auf: “those of iron, who pay attention to the *n*.-s”. Es sollte jedoch festgehalten werden, dass *rēša našû* auch im konkreten Sinne „Haupt erheben“ belegt ist, vgl. z. B. W. G. Lambert, *BWL*, 200 Z. 19. Welche Lösung hier die richtige darstellt, hängt somit entscheidend vom Verständnis von *na-ap*-LU-*ḫa-tim* ab. Formal erscheint *napluḫtum* wie das Verbaladj. fem. von *palāḫu* „sich fürchten“ im N-Stamm, der jedoch bislang nur ganz vereinzelt nA belegt ist. Semantisch wäre *napluḫtum* damit entweder ein Nomen actionis zum N-Stamm, etwa „das Fürchten(lehren)“ und somit ein Synonym für *puluḫtu*, oder hätte ähnlich wie *nāmurtu* „Ehrengeschenk“ eine lexikalisierte, spezielle Bedeutung. J. G. Westenholz, *Legends*, 68 f. entschied sich für erste Lösung, übersetzte *našû rēš napluḫātim* mit “raising (their) frightful head”[34] und verglich die Zeile mit literarischen Formulierungen, in denen Götter mit *puluḫtu* bekleidet sind – vgl. dazu noch die Fügungen *našû pulḫata*, *pulḫat našât* u. ä. (Zitate im *AHw* 763b und 879a). Als alternative Analyse bietet Westenholz an,

---

[33] Desgleichen K. Reiter, *Metalle*, 362; abwegig ist indes ihre Annahme, dass dieses postulierte Lexem „zu dem in Ur III, aA und aB als [túg]*na-ba*/*wa*/*ma-šu-ḫu*/*ú-um* überlieferten Kleidungsstück [zu] stellen“ sei (*l.c.* Anm. 80). Ferner geht aus AO 6702 keineswegs „eindeutig“ hervor, dass *rēš nabzuḫātim* eine Kopfbedeckung sei; vielmehr verdreht Reiters Übersetzung von *rēš napzuḫātim* mit „Kopf-. . . (?)“ die Sinnbeziehung zwischen Regens und Rectum.

[34] Ähnlich K. Metzler, *Tempora*, 631: „die den Kopf der Fürchterlichkeiten (?) hochhielten“.

napluḫtum als „a conflation of *naḫlaptu* and *apluḫtu*“ anzusehen (*ibid.*).[35] Sie vergleicht damit die Formen *nantallûm*/*namtallûm* (aB) und *antal*(*l*)*û* (jünger) für „Sonnen-/Mondfinsternis“.[36] Trifft diese Lösung zu, ist *napluḫtum* als Spielform von *apluḫtu*(*m*) „Panzer, Harnisch“ aufzufassen, zu dem *naḫlaptu*(*m*) „Gewand, Mantel“ semantisch eine gewisse Nähe aufweist. Da der N-Stamm von *palāḫu* aB nicht belegt ist und sich mit der Bedeutung „Panzer“ eine Kohärenz mit den Zeilen 48, 50 und 52 ergibt, in denen gleichfalls von der Bekleidung oder konkreten Ausrüstungsgegenständen der Truppenkontingente die Rede ist, setze ich diese Lösung hier an. *našû rēš napluḫātim* ließe sich dann auf dreierlei Weise lesen:

– Ähnlich der Lösung von Westenholz: „Sie trugen gepanzerte Häupter“.

– „Sie präparierten / machten einsatzbereit die Panzer“; dazu vgl. *CAD* N/2 108 *s.v. našû* A 6, *rēšu* f) “to get ready, to prepare”. Aufgrund der Semantik des Idioms *rēša našû*, bei dem sich die Aufmerksamkeit, das Präparieren bzw. das Fertigmachen immer auf das Objekt von *rēšu* und nicht auf das Subjekt von *našû* bezieht, ist es hier nicht möglich, den Stativ *našû* passivisch als Zustand zu interpretieren, etwa „sie waren mit Panzern einsatzbereit (gemacht)“ od. ähnl. – es wäre ein „aktivischer“ Stativ zu lesen.

– „Sie trugen Panzer erster Güte“ bzw. „erstklassige Panzer“. Zu dieser Bedeutung von *rēšu* vgl. *CAD* R 289a *s.v. rēšu* 7 “first quality”. Der St. constr. *rēš* in dieser Bedeutung vor dem als erstklassig spezifizierten Nominal ist freilich bislang nur in dem Ausdruck *rēš mimmê damqa* „das Beste von allem Guten“ = „das Allerbeste“ belegt. Ich habe mich für diese Lesart entschieden.

52. Die vergleichbare Zeile in *TIM* 9 48 iii 10′ lautet *⌜ša!⌝* (oder: *⌜ki?⌝*) *il-⌜la⌝-*[*a*]*b-šu* {Ras.} *ki-ta-⌜a-ti⌝-im* [. . . . .]. Über eine bloße inhaltliche Nähe hinaus lässt sich dies nicht mit AO 6702 harmonisieren.

nalbašu bezeichnet einen „Mantel“, *kitû* „Flachs, Leinen“. *nalbaš šūt kitî* ist syntaktisch unklar. J. G. Westenholz, *Legends*, 68 f. erwägt, dass in der Schreibung der Zeile eine Haplographie für *nalba-šu šu-ut* vorliegen könnte. Damit erhielte man jedoch „die Mäntel, jene von Leinen“, nicht aber „die Leinen-

[35] Wenn Westenholz diese Lösung als “most probable” (*ibid.*) bezeichnet, müsste unter dieser Prämisse ihre gewählte Übersetzung “frightful” als “most improbable” angesehen werden.

[36] Der nach-altbabylonische Abfall des *n*- ist für dieses Wort ungeklärt. Ebenso ist die Herkunft des aB *nam*/*ntallûm* unklar. *CAD* A/2 509a *s.v. attalû* disc. sect. deutet den aB Ausdruck als “foreign term”, der später sein anlautendes *n*- verlor; mit A. Götze, *JCS* 1 (1947), 251f. wurde das jüngere *antalû* dann von den babylonisch-assyrischen Gelehrten als sum. a n - t a - l ù ausgelegt. *AHw* 729b spekuliert, ob *nam*/*ntallûm* evtl. aus sum. n a m - d a l l a (= etwa „Erstrahlen, Aufleuchten“) entstanden sei.

bemäntelten“,[37] und man hätte mit W. von Soden ein verbales Prädikat mit den Mänteln als logisches Patiens anzunehmen. Von Soden emendierte am Zeilenende zu *i-la*!*-ab*!-[*šu*] (was in schönem Einklang mit *TIM* 9 48 stünde, s. o.) und übersetzte „Mit der Bekleidung derer von Leinen bekleideten sie sich“ (vgl. *Or* 26 [1957], 320 und *AHw* 524a), doch ist diese Lösung nach Kollation durch J. G. Westenholz, *l.c.* und B. Groneberg ausgeschlossen (vgl. auch das hier recht klare Foto). Davon unberührt ist die Möglichkeit, evtl. ein anderes Verb am Zeilenende zu vermuten. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 173 las *i-ta-ad-du*-[*ma*] und übersetzte *l.c.* 177: „(Ces hommes de fer . . .), dépouillant le vêtement des Purs“.[38]

Ich nehme an, dass der Vers syntaktisch durcheinandergeraten ist und eigentlich *šūt nalbaš kitî* „jene mit Leinenmänteln“ ausdrücken will. Die Alternative wäre, in *na-al-ba-šu-ut* eine fehlerhafte Schreibung des (hier substantivierten) Adj. Pl. N *nalbušūt*(*u*) „Die (mit Leinen) Bekleideten“ anzunehmen. Unklar ist, ob die Amtstitel šà-gada-lá = *labiš kitê* (vgl. *AHw* 526a *s.v. labšu*)*, gadalallu* (vgl. *AHw* 273a) und *labiš nalbaši* (vgl. *AHw* 724a *s.v. nalbašu*), die in Lú = *ša* IV 98–100 erwähnt werden und die nach *AHw* jeweils einen „Tempelfunktionär“ bezeichnen, mit der Textstelle hier in Zusammenhang stehen. Tempelfunktionäre sind im Zusammenhang der Beschreibung von Sargons Armee nur schwer vorstellbar. J. G. Westenholz, *Legends*, 68 weist darauf hin, dass die *šūt kitî* auch in dem fiktiven Brief Sargons von Akkade *UET* 7 73 ii 45 innerhalb einer langen Aufzählung von Berufsbezeichnungen genannt werden: *šu-ut* GADA; vgl. dazu J. G. Westenholz, *Legends*, 158 Z. 87 („Text 11“) und die Neubearbeitung des Textes durch Å. Sjöberg, *Fs. Limet*, 117–139, dort S. 118. In diesem Brief scheinen die *šūt kitî* “to refer to a profession, not to cult personnel” (Å. Sjöberg, *l.c.* 128) und stehen in einer aufzählenden Reihe von Handwerksberufen, die mit Stoffen befasst sind; vgl. (nach Sjöberg) ii 44: lú-⸢túg⸣-du$_8$-a (= *kāmidu*) “a craftsman making a special type of woven cloth”, iii 1: lú ašlág (= *ašlāku*) “fuller, washerman” und iii 2: lú-kéš-túg-ra (= *kāṣiru*) “a craftsman producing textiles by a special technique”. Dementsprechend übersetzt Westenholz “linen/flaxworkers”, Sjöberg “those (in charge) of linen (cloths)”. Ein engerer literarischer Zusammenhang beider Belege von *šūt kitî* ist nicht erkennbar. Für das letzte Wort setzt J. G. Westenholz, *Legends*, 68 ein Hapax legomenon *ša-ad-du*-[*tim*] „mountain-gear“ an und setzt dies in Beziehung mit *šaddû'a* „Bergbewohner, Gebirgler“ (*AHw* 1123b). Zur hier vermuteten Form *šaddû'ā'ū*

[37] Westenholz übersetzt “the linen-cloaked”. K. Metzlers „(Die) im Mantel“ (*Tempora*, 454 und 631) ist ohne Annahme eines Schreiberfehlers gleichfalls ausgeschlossen.

[38] So auch K. Reiter, *Metalle*, 362, jedoch mit der diametral entgegengesetzten, kaum wahrscheinlichen Übersetzung „die stets Gewänder aus Leinen tragen“. Nach Kollation Groneberg und dem Foto ist für das drittletzterhaltene Zeichen sowohl TA wie auch ŠA möglich.

(Pl. Nom.) vgl. den Beleg bei W. G. Lambert, *BWL*, 178 Z. 29: KUR-*ú-a-i* (Pl. Akk.).

53. *emqam birkim* „erfahrener (bzw.) tüchtiger Läufer“, (vgl. *AHw* 215a *s.v. emqu*) ist eine „uneigentliche Annexion“. Diese fungiert als solche stets als nähere Qualifizierung des nominalen Bezugsausdrucks, nie jedoch adverbial; die Übersetzung von Z. 53 f. durch K. Metzler, *Tempora*, 454 und 631 „(Die) starkknieig zusammengebracht waren im Kriegertum“ ist somit ausgeschlossen. Vielmehr ist *emqam birkim* als ein Attribut aufzufassen, das syntaktisch seinem Bezugsnominal auf gleicher Ebene nebengeordnet ist.

54. Für die Verbalform vgl. S. 363 f. zu Zeile 5. *qurdam* „Kriegertum“ ist ein Akk. der Beziehung.

59. *tuša*, *tušāma* ist ein Adv., das den Irrealis und Potentialis kennzeichnet: „als ob (etwas so und so wäre)“ bzw. „es könnte (so und so sein)“; „vielleicht“. *gerû* „befehden, anfeinden, bekämpfen“ ist hier mit *AHw* 286a *s.v. gerû* 1 als ein Inf. interpretiert. Die Form ist ein Akk. Pl., der nach *GAG*^{3} § 150a neben dem häufigeren Lok.-Adv. in paronomastischen Inf.-Konstruktionen gut belegt ist. Als eine Inf.-Konstruktion interpretiert auch *CAD* Q (1982) 274 b *s.v. qištum* e 2′ unsere Stelle: “as if the forest itself had become hostile toward him”. Das bringt mit sich, Z. 59–61 als einen zusammenhängenden Dreifachvers aufzufassen. Eine andere Möglichkeit wäre, *ge-re*/*i-ma* als einen Stativ 3. Sg. m. anzusehen, als dessen Subj. dann, da *qištum* ein Fem. ist, nur Sargon in Frage käme.[39] So übersetzt J. G. Westenholz, *Legends*, 71: “(When) as if he were hostile, the forest waged war against him”.

65. Den Stativ von *šakānu*, bezogen auf die neun Festungen des Feindes, verstehe ich hier neutral als „hingestellt sein“, d. h. „daliegen“: Sargon erblickt die Festungen, die da vor ihm lagen.[40] Vgl. ähnlich den Beginn der Omenserie „Šumma ālu“: *šumma ālu ina mēlê šakin* „Wenn eine Stadt auf einer Anhöhe liegt, (. . .)“. Bestimmter übersetzen dagegen J. G. Westenholz, *Legends*, 71: “Securely founded” und K. Metzler, *Tempora*, 617: „(Fest) gegründet“. Dass die „daliegenden“ Festungen dem Feind Schutz bieten bzw. ein festes, d. h. nur schwer überwindbares Hindernis für Sargon darstellen, wird jedoch allein durch die Semantik von *dūru* transportiert und liegt nicht im Bedeutungsspektrum von *šakānu*.

Das Zeilenende ist nach der Kollation von J. G. Westenholz, *Legends*, 70 gelesen; die Kollation von B. Groneberg und die neuen Fotos der Tafelkante erbrachten, dass die Zeichen inzwischen praktisch nicht mehr vorhanden sind.

---

[39] Gegen K. Metzler, *Tempora*, 454 und 644 (der hier ausdrücklich mit einem Stativ rechnet): „Gleich als ob der Wald feindlich gewesen wäre, griff er ihn (Sargon) an“.

[40] Vgl. S. 220.

Zur Ergänzung der Zeilen 65–70 ist allerdings noch die weitgehend parallele Textpassage *TIM* 9 48 iii 13′–16′ heranzuziehen (zum Vergleich beider Passagen vgl. oben S. 248 f.).

ana tišīšunu entspricht *TIM* 9 48 iii 14′ *ana tišīšu* „neunmal“ und wird hier kaum Anderes bedeuten. Zur Konstruktion von Muliplikativzahlen mit *ana*, der Adv.-Endung *-ī* und dem Pron.-Suff. *-šu* vgl. *GAG* § 71a. Die hier zu beobachtende Konstruktion, in der das Pron.-Suff. mit dem quantifizierten Bezugswort (*dūru*) kongruiert, ist dort nicht verzeichnet. Sie ist gleichwohl ohne Weiteres plausibel, und es gibt keine Veranlassung, den Ausdruck semantisch anders zu fassen; er variiert lediglich stilistisch.[41]

66. Vgl. *TIM* 9 48 iii 14′f.: *a-na ti-ši-šu a-wi-la-am al-pa-am bu-la-a*[*m*] *ù i-me-ra-am ik-mi*. Die Spuren am Zeilenbeginn passen nach Kopie und Foto nur sehr unvollkommen auf die von J. G. Westenholz, *Legends*, 70 vorgeschlagene Ergänzung *a-wi-lam*; die von W. G. Lambert *apud* B. R. Foster, *Muses*[2], 108 vorgeschlagene Lesung *a-wi*[!]*-lí-im* ist dagegen in Hinblick auf die folgenden Akk.-Sg.-Formen kaum wahrscheinlich. Bei beiden Vorschlägen verbliebe zudem zwischen den Zeichen zuviel Platz. Mit der hier gebotenen Ergänzung sind die Spuren nach Kopie und Foto sehr gut vereinbar. *i-* ist im letzten Wort über eine Rasur geschrieben, wie auf dem Foto gut erkennbar ist (gegen J. G. Westenholz, *Legends*, 70 war das radierte Zeichen jedoch eher nicht ME).

68. Die Zeile ist ergänzt mit *TIM* 9 48 iii 15′: *i-nu-mi-šu-ma Ši-mu-ri-a-am* [*ik*]*-mi-i* . . . Die Stadt Simurrum wird im Gebiet der Zuflüsse des Diyala lokalisiert. W. Sallaberger, *OBO* 160/3 (1999), 157 Abb. 4 verortet die Stadt ungefähr im Gebiet des oberen Šatt al-’Uzaym, nordöstlich des Jebel Hamrīn und südöstlich von Nuzi. D. R. Frayne favorisiert eine Identifikation mit dem weiter im Osten, am linken Sirwān-Ufer gelegenen Qalʿat Šīrwānah; vgl. dazu *Fs. Astour*, 243–269; ders., *Nuzi and the Hurrians* 10 (1999), 151 f.; im Anschluss an Frayne auch A. Shaffer/N. Wasserman, *ZA* 93 (2003), 27.

69 f. Die Ergänzung dieser Zeilen folgt der entsprechenden Passage *TIM* 9 48 iii 15′f.: *ma-da-at a-ka-di ša iš-ti-šu it-*[*ru*[?]] . . . Dort ist allerdings *it-*[*ru*[?]] seinerseits ergänzt (nach J. G. Westenholz, *Legends*, 90), so dass ⌜*it*[?]*-ru*[?]⌝ am Ende von Z. 70 höchst ungesichert ist. Ebenso ist *iš-*⌜*ti-i-šu*⌝ am Ende von Z. 69 nicht sicher; J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 174 liest dort *iš-mu-ú*[?]*-šu-*[*nu*]. Nougayrols Lesung am Anfang von Z. 69 [*ze*[?]*-r*]*u*[?]*-ma-an-da-at* „la horde (?) d’Akkad“ ist indes durch den Paralleltext obsolet geworden.

mandattu „Abgabe, Ablieferung; Tribut“ wird nach den Wörterbüchern zumeist nach dem Gebenden spezifiziert, es findet sich aber auch die Spezifizie-

[41] So übersetzte auch K. Metzler, *Tempora*, 617 in beiden Passagen „*in ihrer Neunheit*“ (Kursivsatz orig.).

rung nach dem Empfänger oder dem Zweck, so beispielsweise bei Asarhaddon (vgl. R. Borger, *BAfO* 9 [1956], 99, Z. 49): *biltu u mandattu bēlūtīja* „Tribut und Abgaben für meine Herrschaft“. Dementsprechend dürfte *mandat akkadî* „Abgabe für Akkade“ bedeuten.

Für *le-ta-at* am Zeilenende habe ich einen Stativ fem. von *letû* „spalten; (auf)teilen“ angesetzt, der als asyndetischer Rel.-Satz konstruiert ist: „die Abgabe für Akkade, die aufgeteilt gewesen war“. *mandat akkadî ša ištīšu* bezeichnete mit dieser Interpretation den Tribut, der für Sargon und seinen Hof bestimmt ist, während *mandat akkadî letat* den Tribut meinte, der unter seinen Truppen (?) aufgeteilt wird.

J. G. Westenholz, *Legends*, 70 f. liest *li-ta-at* als eine St. constr.-Form von *lītu* „Macht, Sieg“. Als nominales Rektum nimmt Westenholz am Zeilenende ein Toponym an: “the tribute of Akkade, (from) victories over . . .”. Syntaktisch bezieht sie die Nominale der Zeilen 69 f. als Attribute auf *Šimurram* in Z. 68, was nicht sehr überzeugend wirkt. Vielmehr ist am Ende von Z. 70 ein Verb zu vermuten, für das ich versuchsweise *it*[!]-*ru*[!] „er holte fort“ vorschlage (s. o.).

71. Zur stehenden Wendung, die dieser Vers in den Königsinschriften seit der altbabylonischen Zeit darstellt, vgl. S. 226 mit Anm. 64. Zur Erklärung des Perfekts von *uttēr* vgl. K. Metzler, *Tempora*, 456: Der Text setzt zwei Sinneinheiten voneinander ab, „zunächst die Eroberung der Hauptstadt (?) des Landes, sodann die Eroberung des Umlands und der übrigen Städte“.

73 f. Als Verb kommt in Z. 73 entweder *ḫamātu* „sich beeilen“ oder *ḫamāṭu* „(ver)brennen“; (übertragen) „zornentbrannt sein“ in Betracht. J. G. Westenholz, *Legends*, 73 hielt Letzteres für unwahrscheinlich, da dieses Verb gewöhnlich nicht im Ventiv erscheint. Andererseits ist die Bedeutung „sich beeilen“ im Kontext der Zeile nur schwer vorstellbar, während „(ver)brennen“ sehr gut passt. Versteht man [×]-*mi*-ID am Zeilenanfang als Akk.-Obj. im St. constr. vor einem asyndetischen Rel.-Satz, gegen das sich das Verbrennen richtet, ist ein Ventiv am Verb nicht ausgeschlossen. Inhaltlich ließe sich als Obj. eine Bezeichnung für Ortschaften oder Feinde denken. Die Annahme eines asyndetischen Rel.-Satzes schließlich führt zu einer syntaktischen Verbindung der Z. 73 mit Z. 74.

Eine solche syntaktische Struktur hat bereits B. R. Foster, *RA* 77 (1983), 190 (und ebenso *Muses*[2] I, 107) angenommen. Allerdings sind die von ihm vermuteten Objekte und Subjekte wenig wahrscheinlich. Foster griff die Idee von J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 175 auf, in Z. 74 Anfang *kurusissu* „eine Sesam fressende Ratte (?)“ (so *AHw* 513b) zu ergänzen, und las den Vers Z. 73f.: ⸢*eṣ*⸣-*mé-et ul iḫmuṭam* | [*ku-ru-s*]*i-sú-um iksus* “The bones which he (Sargon) did not burn up, the rat gnawed on”. Für diese Ergänzung hat K. Metzler, *Tempora*, 454 f. Anm. 530 geltend gemacht, dass entgegen der Ansicht von J. G. Westenholz, *l.c.* nach dem Foto der Platz dafür in Z. 74 durchaus noch ausreicht. Ob indes der senkrechte Keil, der nach Nougayrol und Foster noch zu -*si*- gehören

soll, gespalten war oder nicht, somit ZA definitiv auszuschließen ist, lässt sich gegen Metzler auf dem Foto nicht klar erkennen. Die von Foster postulierte Bildlichkeit wirkt umständlich. Wenn Sargon alle Einwohner des Feindlandes verbrennen lässt – verbrennt er dann nicht auch *alle* Knochen? Und wenn hier die „nur“ Erschlagenen, vom Feuertod verschonten Opfer gemeint sind – warum sollte dann von deren Knochen statt deren Fleisch die Rede sein? Schließlich gibt der Einwand von J. G. Westenholz, *l.c.* zu denken, dass vom *kurusissu* genannten maus- oder rattenartigen Tier bislang nur bekannt ist, dass es *šamaš-šammū* „Sesam“ frisst, nicht aber Aas oder Knochen.

J. G. Westenholz, *Legends*, 72 f. ergänzt am Zeilenanfang plausibel mit einem Inf. *kaṣāṣum* im Lok.-Adv. und nimmt eine paronomastische Inf.-Konstruktion an, die der Betonung des verbalen Begriffs dient (vgl. dazu *GAG* § 150). Zu *kaṣāṣu* „abschleifen, (mit den Zähnen) knirschen“ vgl. *CAD* G 52 f. *s.v.* *gaṣāṣu* A “1. to gnash the teeth; 2. to bare the teeth; 3. to rage, to be raging”;[42] unter letzterer Bedeutung ist unsere Stelle einzuordnen.

Kol. iii/iv. Die Tafelrückseite ist sehr schwer beschädigt, so dass mit Ausnahme der letzten Zeilen in Kol. iv fast sämtliche Lesungen mit Fragezeichen zu versehen sind. Ich habe den Text nach Nougayrols Kopie gelesen und mich in Zweifelsfällen an die Bearbeitung von J. G. Westenholz, *Legends*, 72 ff. angelehnt. Nougayrols Umschrift weicht in vielen Fällen ab; es dürften aber auch durch erneute Kollation kaum nennenswerte Verbesserungen mehr möglich sein, da der Erhaltungszustand der Tafel in den letzten Jahrzehnten weiter gelitten hat.

75. *tuqumtu*, *tuquntu* „Kampf“ steht hier entweder im Pl. Nom. – so J. G. Westenholz, *Legends*, 72: “Fifty cities the fighting [laid waste]” – oder im Lok.-Adv.: „Fünfzig Städte [wurden] in den Kämpfen [zerstört]“. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 175 liest dagegen *tu-uk-la*$^{!}$*-tum*, mit *tukultu* „Vertrauen; Beistand, Hilfe“ im Pl. fem., bezogen auf die *alāni*: „Cinquante villes, alliées . . .“. Dem widerspricht jedoch die fehlende Kongruenz mit der Gen./Akk.-Form *alāni*.

76. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 175 liest diese Zeile *i-na mu-uḫ ḫu-u*[*m*]-*ra-ti* [. . .] „en plus de leurs trésors . . .“, was kaum wahrscheinlich ist; dagegen J. G. Westenholz, *Legends*, 72 f.: *ina muḫḫu*[*m*] (ohne Übersetzung). Sofern Letzteres korrekt ist, wäre die Form ein Lok.-Adv. mit stützender Präp. Nach den Wörterbüchern ist *muḫḫu* bisher nicht im Lok.-Adv. belegt.

78. Ich nehme hier einen Stativ Pl. von *aḫāzu* Š „fassen lassen; (mit Feuer) anzünden“ (zur Bedeutung vgl. *AHw* 19 b *s.v.* 7) mit elediertem -*u*- an. Die Lesung ist jedoch unsicher.

[42] *CAD* K 263 *s.v.* *kaṣāṣu* verweist auf *gaṣāṣu*.

80. Mit J. G. Westenholz, *Legends*, 72 f. lese ich hier *ūširdam* „er ließ frei“. Dies erinnert an Freilassungsszenen in anderen Sargon- und Narām-Sîn-Legenden, die dort freilich in anderen Erzählzusammenhängen stehen. Vgl. dazu „Die große Revolte“ **M** Obv. 6 f. und **G** Z. 18–20 (*andurāru* der Kišiten); „Gula-AN und die 17 Könige“ ii′ 16′ (Freilassung des gefangenen Gula-AN); *VS* 17 42 Obv. 5 (Freilassung der gefangenen Rebellen gegen Narām-Sîn); vielleicht auch die jB Kuta-Legende Z. 147 f. (Schonung der gefangenen Feindsoldaten).

Die von Westenholz vorgeschlagene Übersetzung “he made him follow” unter Annahme einer Form von *redû* Š ist weniger wahrscheinlich, da die hierfür zu erwartende Form gewöhnlich *ušardiam* oder *ušerdiam* lauten müsste.

82. Die Lesung *ṣa-l*[*a*]*m*? folgt J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 175, ist jedoch unsicher; J. G. Westenholz, *Legends*, 72 liest nur: ZA × [. . .]. Ebenso ist das anschließende *š*[*ar*?*-ri*?] unsicher, allerdings passt die Spur des abgebrochenen Zeichens darauf gut.

87. Vor und nach NA sind gegen J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 175 noch Zeichenspuren erkennbar, vgl. Foto.

90. Nicht sicher zu ergänzen. Vielleicht ist mit *pitqu* „Formung (von Bildwerken, Schmuck, Lehmziegelwerk); Hürde, Pferch; (dicht.) Geschöpf“ (*AHw* 870b) zu lesen. Es sind aber auch andere Lösungen denkbar.

95. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 175 ergänzt hier [*Šarrum-ki*]*-in.* Das erhalten gebliebene Zeichen ist klein geschrieben und nicht an den Tafelrand gesetzt. Die Zeile war wahrscheinlich eingerückt.

98. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 175 hält *-al-zi* für sicher und liest [*Ba-ar-ḫ*]*a-al-zi.*

103. Die Ergänzung folgt J. G. Westenholz, *Legends*, 74, ist nach der Kopie und dem Foto jedoch sehr unsicher.

107. Ich ergänze hier mit *ṣênu* I, *AHw* 1091 a: „(Schiff, Wagen etc.) beladen“. Ein Schönheitsfehler dieser Lösung freilich ist der Lw. *-en*$_4$- für IN, der sich aus der Prt.-Form *eṣēn* ergibt (in allen anderen Belegen der Form wird stets *-en-* geschrieben). J. G. Westenholz, *Legends*, 74f. scheint hingegen an *e-*⸢*zi-ba*⸣ *ni-šu* “the people abandoned (it?)” zu denken; ihre Umschrift bietet nur: *e* ⸢*zé*⸣ (?) [×] ⸢*ni*⸣*-šu*.

Das Fortführen der Beute mit Flößen wird über Sargon auch in der „Chronik über die frühen Könige“ berichtet, vgl. A. K. Grayson, *ABC*, 153 Z. 6 (dazu *ibid.* 285 f.): *šal-lat-su-nu ina a-ma-a-ti ú-še-bi-ra* „Er überführte ihre (der Feinde) Beute mit Flößen“.

110. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 176 und 178 las [*aš-k*]*u-na-aš-šu di*?*-ir-re-t*[*am*?] „je lui ai imposé le fouet“. Dem schloss sich J. G. Westenholz, *Legends*, 74 f. mit der Übersetzung “halter” an. Zu dieser speziellen Bedeutung von *dirratu*, das grundlegend die „Schnur, Peitschenschnur“ bzw. den „Riemen“ bezeichnet, vgl. G. Meier, *ZA* 45 (1939), 210 und *CAD* D 160; zu *dirratu* vgl. ferner *AHw* 1361 b *s.v. tirratu*. Die Lösung rechnet mit einer sonst nicht belegten Variante *dirritum* bzw. *dirretum* für *dirratum*. Die Spur des letzten Zeichens beginnt deutlich mit einem waagerechten Keil (vgl. das Foto, *Legends*, 383), kann somit kein -*tam*- sein; ich nehme daher ein -*tim*- und einen Pl. Akk. *dirrētim* an. Ob allerdings DI oder KI zu lesen ist, lässt sich ohne Kollation nicht verlässlich entscheiden; das Foto deutet mehr auf KI hin. Da KU und die folgenden Zeichen auch auf dem Foto gut erkennbar sind, dürfte [*ašk*]*unaššu* korrekt sein. Zu diesem Verb passte das Obj. *qé-er-re-t*[*im*] „Gastmähler“ (Pl. Akk.), so dass es also nicht ausgeschlossen ist, dass Sargon im besiegten Land Gastmähler veranstaltete. Allerdings würde dies thematisch aus der Reihe der vernichtenden und strafenden Handlungen, die Sargon hier auflistet, herausfallen.

117. J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 176 und 178 las [*l*]*e-tam ad-di* „je (leur) prêtai l’oreille“; so auch *AHw* 546b *s.v. lētu* 4 b. Wie in Z. 110 (s. oben) ist hieran problematisch, dass die berichteten Aktionen, die Sargon nach seinen Siegen unternimmt, vermutlich alle Sargons unerbittliche Härte und Allmacht über seine Gegner in Szene setzt. Unter Vorbehalt folge ich daher der Ergänzung von J. G. Westenholz, *Legends*, 74. Gegen Westenholz’ Lösung spricht, dass nach Kopie und Foto der Raum vor -*ša*- ziemlich knapp ausfiele; für ein eng geschriebenes *i*- sollte er gleichwohl noch ausreichen.

118. LU? nach J. Nougayrol, *RA* 45 (1951), 176; J. G. Westenholz, *Legends*, 74 liest dagegen *zu*. Möglich scheint schließlich auch ID?.

119. Die Ergänzung folgt einem Vorschlag von B. Groneberg. Gegen die Ergänzung bei J. G. Westenholz, *Legends*, 74: *ši-it*!-[*ru-ku*]-*ma* “they dedicated (themselves)” spricht, dass bislang keine Gt-Form von *šarāku* belegt ist.

Kapitel 16

„Sargon in der Fremde“ (*TIM* 9 48)

TIM 9 48 ist eine vierkolumnige Tafel, die in mehreren Fragmenten überliefert ist. Das Hauptstück wurde aus fünf Bruchstücken zusammengefügt[1] und trägt 22 bzw. 23 Zeilen vom oberen Teil der Vorderseite und 18 bzw. 20 Zeilen vom unteren Teil der Rückseite. Sieben weitere, winzige Fragmente lassen sich nicht mehr physisch joinen.[2] Nach J. J. A. van Dijk, *Sumer* 13 (1957), 66 misst die Tafel 19 cm in der Breite, und ihre Kurvatur deute darauf hin, dass sie länger als breiter gewesen ist. Legt man das mittels der Kopien van Dijks erstellte Diagramm der Tafel bei J. G. Westenholz, *Legends*, 384 zugrunde, ist vom rechten Tafelrand des großen Hauptstücks ein Zeichen der ersten Zeile von Kol. ii erhalten geblieben, so dass eine durchgängige Zeilennummerierung in Kol. ii von Z. ii 1–23 möglich ist.[3] Der Zusammenhang der Kol. i mit Kol. ii im Diagramm zeigt, dass am Anfang von Kol. i nur etwa fünf bis sieben Zeilen fehlen dürften. Nimmt man zudem ein nur geringfügig längeres Hoch- als Querformat an,[4] fehlen bis zum unteren Tafelrand in Kol. i mindestens zehn weitere Zeilen, so dass eine Kolumne mindestens 38 Zeilen geboten haben muss. Damit hat *TIM* 9 48 etwa dieselbe Zeilenzahl pro Kolumne wie AO 6702 (37 bis 39

---

[1] IM 52684 A + IM 52684 B + IM 52305 + *TIM* 9 48, pl. xxxvii ‘frgm.’ + *TIM* 9 48, pl. xxxix ‘frgm. ?’.

[2] J. Black konnte 1983 die Originaltafel samt Fragmenten im Iraq-Museum untersuchen, worauf sich die bei J. G. Westenholz, *Legends*, 79 gebotene ausführliche Diskussion der Rekonstruktion stützt, die auch hier zugrundegelegt wurde. Vgl. dazu das auf Blacks Kollationen fußende Diagramm bei Westenholz, *ibid*. 384.

[3] Ob sich diese im Diagramm gebotene Rekonstruktion mit dem von Westenholz verwendeten Kollationsbefund J. Blacks deckt, das gejoninte Bruchstück vom rechten Tafelrand (vgl. *TIM* 9 48, pl. xxxvii) also tatsächlich das letzte Zeichen von Z. ii 1 bietet, bleibt letztlich jedoch leider unklar, da sich in der Diskussion der Tafelrekonstruktion (*Legends*, 79) und auch in der Edition (vgl. *ibid*., 84 f.) keine Aussage hierüber findet.

[4] Ich habe das Diagramm bei Westenholz als groben Maßstab zugrunde gelegt. In ihm beträgt das Querformat der Tafel reale 12 cm. Für eine vorsichtige Schätzung habe ich ein Hochformat von 13 cm angesetzt.

[5] Vgl. oben S. 192 f.

Zeilen pro Kol., einschließlich eingerückter Zeilen). Allerdings sind die Zeilen in *TIM* 9 48 um etwa ein Drittel länger (durchschnittlich 19 bis 20 Zeichen pro Zeile in *TIM* 9 48 gegenüber 11 bis 13 Zeichen pro Zeile in AO 6702); zudem ist die vierte Kolumne ist in *TIM* 9 48 im Gegensatz zu AO 6702 vollständig beschriftet gewesen. So stehen nach dieser Schätzung 152 Zeilen à 20 Zeichen = 3040 Zeichen in *TIM* 9 48 nur 112 Zeilen à 13 Zeichen zuzüglich elf eingerückter Zeilen à sechs Zeichen = 1522 Zeichen in AO 6702 gegenüber. Der Text von *TIM* 9 48 ist demnach also mindestens doppelt so lang wie der Text von AO 6702 gewesen. Geht man allerdings davon aus, dass AO 6702 eine erste Tafel vorausgegangen ist,[5] ergibt sich für beide Texte in etwa eine gleiche Länge. Schließlich ist zu fragen, ob sich *TIM* 9 48 noch eine zweite Tafel anschloss. Da am Ende der Kol. iv ein Sieg Sargons erzählt wird (iv 12′: *nakirīšu ikmi*) und auch Akkade erwähnt wird (iv 16′), bevor der Text schätzungsweise in iv 23′ oder 25′ endete, ist es gut denkbar, dass auch die Komposition dort ihr Ende fand, und es muss keine zweite Tafel für *TIM* 9 48 angenommen werden.

Die Zeichenformen sind häufig flüchtig oder fehlerhaft ausgeführt; überdies sind auffällig oft Zeichen ausgelassen worden (ich rechne mit vier Auslassungen, in i 17′, zweimal in ii 10′ und in iii 13′). Des Weiteren fallen die Versgrenzen nicht mit den Zeilenenden zusammen – die Verse sind in einem Zuge durchgeschrieben worden, bis der Platz der Zeile ausgefüllt war. Am Zeilenende angelangt, setzte der Schreiber den angefangenen Vers in der nächsten Zeile fort. Dieser Befund ließe den Schluss zu, dass der Schreiber noch nicht besonders geübt und demgemäß ein Schüler gewesen ist. Daneben böte sich aber noch eine andere Deutung an: Der Schreiber hat den Text im Diktat geschrieben. Das könnte erklären, weshalb der Schreiber die Länge der Verse nicht mit dem Platz

---

Text

Kol. i
(Es fehlen ca. 5–7 Zeilen)[6]

1′	[× × × × × × (×)] × × ˹*ba*?˺ × × [. . .	. . .]
2′	[× × × × × × (×)-*t*]*im* BI-˹*ru*? KU?˺ [. . .	. . .]
3′	[× × × × × × (×)] ×-*šu* *ša*-˹*ak*?˺-[. . .	. . .]
4′	[. . . . . .] NI × [. . .	. . .]
5′	[× × × × × (×)] *ṣa-ba-ta*[*m* × ×] ZA *am li* × [. . .	. . .]

[6] Die Länge der Lücken sind geschätzt nach dem Diagramm der Tafel bei J. G. Westenholz, *Legends*, 384.

der Zeilen abgestimmt hat, er die Zeichen nicht immer sauber schrieb und hier und da Zeichen ausließ: Die Eile des Niederschreibens ließ ihm keine Gelegenheit für eine sorgsamere Arbeit.

Das Syllabar weist die bekannten Besonderheiten des Syllabars der Diyalaregion und Maris auf: Es findet sich ḪI für /*ṭa*/ (ii 7), AB für /*is*/ (i 14´f.) und QA (statt GA) für /*qa*/.[7] Die Bemerkungen von J. G. Westenholz, *Legends*, 80 f. zur Graphie sind in einigen Punkten zu revidieren. So wird /*pi*/ im Diyala-Syllabar stets mit BI geschrieben, auch in diesem Text; das Zeichen PI steht dagegen für -*wa*-, -*we*-, -*wi*-, -*wu*-.[8] Das Ausschreiben von Doppelkonsonanzen ist gegen Westenholz weitgehend regelhaft gesteuert: in offenen Silben fällt sie fast stets aus (z. B. in i 13´ *ka-ki-šu*), während sie in geschlossenen Silben zumeist geschrieben wird (i 8´ *im-ma-ti-im*, i 10´ *im-mar-ma*, i 11´ *um-ma-an-šu*; iii 10´ *il-la-ab-šu*; Ausnahme: i 15´ *a-pa-šu-ma*).

Literatur

1957 J. J. A. van Dijk, *Sumer* 13 (1957), 66 und Tf. 16–19 (= S. 99–105). [K]
1976 J. J. A. van Dijk, *TIM* 9 (1976), 48. [K]
1978 B. Groneberg/H. Hunger, *JAOS* 98 (1978), 522b. [Ph]
1985 J. J. Glassner, *RA* 79 (1985), 116f. und 119ff. [Ph]
1993 B. R. Foster, *Before the Muses* I (^{2}1996), 103f. [Ü]
1997 J. G. Westenholz, *Legends*, 78–93 und Fig. auf S. 384. [K, T, Ü, Ph]
2002 K. Metzler, *Tempora*, *passim* [Ph]

Übersetzung

Kol. i
(Es fehlen ca. 5–7 Zeilen)
1´ [. . .
2´ [. . .
3´ [. . .
4´ [. . .
5´ [. . . . . .] das Ergreifen (?) [. . . .] . . . . . . [. . . . .

[7] Für eine mögliche Ausnahme mit GA für -*qá*- vgl. Z. iii 7´ mit Kommentar.
[8] Hierauf hat D. Charpin, *JCS* 51 (1999), 140b hingewiesen.

6′ [× × × × × (×)] ⌜*ù*⌝ *šu*-⌜*pi*⌝ KI-× [(×)]-*šu a-pa-an qí-š*[*a-at* (?)
e-re-ni-im (?)]

7′ [× × × ×] ⌜*a*$^{?}$⌝-*di-ni-im a-di* ⌜*Ištàr*⌝ *i-ka-ša-du er-n*[*i-ta-ša* (?)]

8′ [× × (×) *ú-še*]-*pu im-ma-ti-im* ⌜*a*⌝-*di Ir-ni-na i-ka-š*[*a-du*
er-ni-ta-ša (?)]

9′ [× × (×) *Š*]*a-ru-ki-in ú-še-pu im-ma-ti-im mu-t*[*e*-× × (×)]

10′ [*ša iš*]-*ti-šu ši-in-še*$_{20}$-*re-et i-bi-ir Zu-bi im-mar-m*[*a* × × (×)]

11′ [*u*]*m-ma-na-am uš-te-ti-iq uš-te-ti-iq* ⌜*um*⌝-*ma-an-šu Ḫa*-⌜*ma-na-am*⌝

12′ [*š*]*a-ad*$^{!}$ (AB) *e-re-ni-im ik-šu-ud qa-su pí-ri-i*[*k*] ⌜*pa*$^{?}$⌝-*le-šu ḫa-ni-iš*

13′ *iš-ku-un ka-ki-šu i-ta-qí ni*$^{!}$-*qí-šu il-bi*-⌜*in*⌝ *ap-pa*-$^{\{Ras.\}}$-*šu*

14′ ⌜*te*⌝-*li-ta*$^{!}$ (ŠA)-*am ìs-qú-ur e-lu-ti-im i-ta*-⌜*qí*⌝ *ni-qí-šu il-bi-in*

15′ *a-pa-šu-ma te-li-ta*$^{!}$ (ŠA)-*am ìs-qú-ur i-sa-qa-ra me-gi-ir Ir-ni-na*

16′ *qa-ra-du-ja ma-ta-am ša Ma-al-da-ma-an e-ge-ri mi-im-ma*

17′ *ša ta*-⌜*qa*$^{!}$⌝-*bé-ni-im lu-pu-uš qa-ra-du-šu* ⌜*ap*⌝-*lu-ni-šu al-pu*

18′ *ra-bu-tu*-⌜*um*$^{!}$⌝ *šu-ta-tu-ut Ti-ti-ni-im-ma* [*p*]*a-su-tu šu-ta-tu-ut*

19′ [. . . . . .] × × ×-*am la-ma ap-lu*

20′ [. . . . . .]-*am-ma*-$^{\{Ras.\}}$-*al*

21′ [. . . . . .] ×-*lu-tu*

22′ [. . . . . .] ×-⌜*al*$^{?}$⌝

(Rest der Kolumne abgebrochen; es fehlen mindestens 10 Zeilen)

Kol. ii

1 [. . . . .]-*am lu-uš-pu-ḫa-a*[*m*$^{?}$ . . . . . .] ×

2 [. . . . . .] ⌜BI?⌝-[×?]

3 [× × × × × (×) *li*$^{?}$]-*ik-mi ka-li ta*-⌜*ri/ru*$^{?}$⌝-[× × × (× ×)] ×

4 [× × × × × (×)]-*am li-di* ⌜*ri*$^{?}$⌝-*ta-šu* [× × × (× ×)]-*šu*

5 [*ṣa-bu-um* (?) *a-l*]*i-ik-tu-um šu-a-t*[*u* × × (×) *ša-ar* (?) *t*]*a-am-ḫa-ri-im*

6 [× × × (×) *i*]*n-bu er-ṣé-ti-im* × [× × × (×)]-⌜*šu*$^{?}$⌝-*nu*

7 [× × × ×] *lu-uš-mu-ṭà-am lu-ra*-× [× × (×) *š*]*u-qa-ti-šu-nu*

8 [*da-mi na-ki-ri* (?) *š*]*u-pa-li na-aḫ-li li-i*[*m-lu*$^{?}$-*ú*$^{?}$ (×) ×] × *an-ni-a-am*

6′ [. . . . . .] ˹und˺ *erkennbar*/*hervorgebracht ist* (?) sein [. . . . . .]. Gegenüber des [Zedern]wal[des (?)]
7′ [. . . . . .] *für das* (?) Urteil. Solange Ištar [ihren] Sie[g] erreichen wird,
8′ werden [*die Krieger* (?)] im Lande lärmen (?); solange Irnina [ihren Sieg] erreichen wird,
9′ werden [*die Krieger* (?)] Sargons im Lande lärmen (?). Die [. . . . . . .],
10′ [die mit] ihm (?) (gingen), sind Zwölf. Er überquerte den Zubi und sah [. . . . . .]
11′ Die [Tr]uppen ließ er überschreiten, er ließ seine Truppen den Amanus überschreiten.
12′ Er eroberte den Zedern[be]rg,[9] die Grenze seines [Herr]schaftsgebiets. Niedergebeugt
13′ legte er seine Waffen ab.[10] Er libierte seine Schüttopfer, legte seine Hand an die Nase[11]
14′ und rief die Allvermögende an; seine reinen Schüttopfer libierte er, legte seine Hand
15′ an die Nase und rief die Allvermögende an. Es sprach der Günstling Irninas:
16′ „Meine Helden! Das Land von Mardaman werde ich bekriegen! Alles,
17′ „was ihr mir sagt, will ich tun!“ Seine Helden antworteten ihm, die großen
18′ Ochsen, die (im Kampf) auf die Tidnu-Nomaden trafen, das Fangnetz (?), die im Kampf
19′ [auf die . . . . .] trafen, [. . . . . .] . . . . . bevor *geantworet war* (?)
(Rest der Kolumne abgebrochen)

Kol. ii
1 [„ . . . . . .] . . . will ich zerstreuen [. . . . . .]
2 [„ . . . . . .]
3 [„ . . . . . .] er [soll] binden alle . . . . [. . . . . .]
4 [„ . . . . . .] . ., seine *Weide* (?) soll er *verfallen lassen* (?) [. . . . . .]
5 Jener schnelle [Truppen]verband [. . . . . den/dem König (?)] der Schlacht;
6 [. . . . . .] die Früchte der Erde [. . . . . .] ihre (?) [. . . . . .]
7 [„ . . . .] will ich los-/herausreißen, ich will [. . . . . . Von (?)] ihren Höhen;
8 [„*mit dem Blut* (?) *der Feinde* (?)] sollen sich die Niederungen der Schluchten f[üllen (?)]. Dieses [. . . . .]

[9] Wörtlich: „Seine Hand erreichte den Zedernberg“.
[10] Kaum „(er) legte seine Waffen zurecht“; so D. Schwemer, *Wettergottgestalten*, 415, Anm. 3470.
[11] Ein Gestus des Erflehens, sekundär auch der Ehrerbietung vor einem Gott.

9 [× × × × (×) *ṣ]é?-nu a-ga-lu e-ri-⸢qú⸣-um* × [× (×)] *⸢i⸣-sa-qa-ar-šum*
10 [× × × × (×)] *⸢ìl⸣-šu ilim* (dingir) *<šu>-a-tu ṣé-nu-šu* [× (×) *ú?-u]l?*
ṣé-<ni> ra-qu-ti
11 *ù ⸢su?⸣*-× × × [× (×)] *⸢i?⸣-ša-ap-ra-am [ú-u]l ma-tu-um*
12 *ú-ul ma-tu-um ša Ma[r?-t]u?* × [× (×)] × KI KI × *ul-la-⸢ni?⸣*
13 *me-ri-sú!* (BA) *ra-pa-aš-tam wi-il-di-ša ⸢li⸣*-[× × × (×)]-*ma*
14 *i-šu ma-li-ni e-zu-ub i-ša-ru-ti-im ra-pa*-× [× (×)] ×-KU
15 *šu-⸢ut?⸣ ⸢ḫa?⸣-ra-ni-im [š]u-bi-iš be-[l]i ú-ma-na-am ṣa-[b]a-am*
16 *tu-ki-⸢il⸣ ⸢du!⸣-ra-am ú-ṣú!* (IŠ)-*ur-ma ⸢ù⸣ pa-ga!* (ŠA)-*ar-ka šu-li-im*
17 *te-ge-ri be-li pu-ta-am* 1 *bēri* (⸢DANNA×II$^{\text{bé-ri}}$⸣) *⸢ši⸣-da-a[m*
1 DANNA×II (?)]
18 *ma-ta-am ša ša-ru-ur-ša ik-tu-[mu Ir-ni-na* (?) . . . . . .]
19 *aš-ta-li li-im-da* × [. . . . . .]
20 *ra-ab-ṣa e-lu-ti-im ša* × [. . . . . .]
21 *Ú-ru-um-ti i-na-ri* × [. . . . . .]
22 [*iš-me-m]a an-ni-a-am ⸢qa⸣-ba-šu ma*-[. . . . . .]
23 [× × × × × × (× ×)] *⸢ma ni⸣* [. . . . . .]

(Rest der Kolumne abgebrochen)

Kol. iii

(Bruch ungewisser Länge)

1′ × [. . . . . .]
2′ *ki-m[a?* . . . . . .]
3′ *ki-ma* [. . . . . .]
4′ × *⸢nu? ḫu?⸣ ri* × [. . . . . .]
5′ *mu-ḫu-ur ṣí-n[a-as-sú* . . . . . .]
6′ *li-še-wi-ka ṣa-⸢la⸣-a[m-ka* . . . . . .]
7′ *ú-bi-⸢il⸣ ⸢qá!* (ŠA)⸣-*su-ma ⸢ú-ma⸣-[na-am ú-ta-ab-bi-ib* . . . . . .]
8′ *a-li- ì-lí-šu uš-ta-li-ik* [. . . . . .]
9′ *ša* 6 *li-me a-ša-la-aṭ ⸢na*-KU!⸣ × [. . . . . .]
10′ *⸢ša!⸣ il-⸢la⸣-[a]b-šu* {Ras.} *ki-ta-⸢a-ti⸣-im* [. . . . . .] ×
11′ *⸢ša⸣* [× (×)]-*ša-at ⸢ḫu!⸣*(⸢RI⸣)-*⸢ra-ṣí⸣-i[m* × × × × × (× × ×)
ša] pa-ar-zi-li-im

9 [„ . . . . . .] Schafe, Reitesel, Wagen.“ [Der . . . . .] sagte zu ihm:
10 [„ . . . . . .] seinen Gott; jenes (?) Gottes Schafe [. . . . . . . kei]ne (?) hageren Schafe,
11 „und . . . . [. . . . . .] ˹wurde˺ [er/es] geschickt (?). ˹Nicht˺ ist es das Land,
12 „es ist nicht das Land von *Mar*[*tu* (?) . . . .] . . . [. . . . .] . . . . . .]
13 „Von seiner weiten Weide soll [das *Land* (?)] die Nachkommenschaft [. . . . . . .]
14 „es hat alles was wir wollen, ganz abgesehen von Gedeihlichkeit! (?) We[it ist (?) . . . . . .] . . .“
(Es wechselt der Sprecher?)
15 „Hol’ ‚˹*Die*˺ *des* [*Feld*]*zuges*‘ (?), versammle, mein Herr, die Truppe! Das Heer
16 „bestärke![12] Schütze die Wehrmauer und bewahre dich selbst![13]
17 „Greifst du an, mein Herr, [wird] an der Front eine Doppelstunde und an der Längsseite [eine (?) Doppelstunde . . . . . .]
18 „Das Land, das vom Strahlenglanz [*Irninas* (?) . . . . . .] ˹bedeckt ist˺, [. . . . . .]
19 „Ich war eingetaucht (?).[14] Sie sollen erfahren [. . . . . .]
20 „kauernd in den Höhen, [. . . . . .]
21 „des Uruttu, im Fluss [. . . . . .]
22 [Er hörte] diese seine Rede [. . . . . .]
23 [. . . . . .]
(Rest der Kolumne abgebrochen)

Kol. iii
(Bruch ungewisser Länge)
1′ . . [. . . . . .]
2′ „Wie [. . . . . .]
3′ „Wie [. . . . . .]
4′ „. . . . . [. . . . . .]
5′ „Tritt [seinem] Schi[ld] entgegen! [. . . . . .]
6′ „möge dich [einem . . . . .] gleich machen! [Deine (?)] Sta[tue . . . .]
7′ Er legte seine ˹Hand˺ an, die Trup[pe zu reinigen (für die Schlacht) . . . . . .]
8′ Die Kämpfer seines Gottes ließ er losziehen [. . . . . .]
9′ „Über Sechstausend verfüge ich . . . . [. . . . . .]
10′ Die sich in Leinengewänder kleiden [. . . . . .]
11′ ˹Die (?)˺ [. . . . .] . . . . [. . . . . . die mit] Eisenwaffen

---

[12] Wörtlich: „Das Heer mach’ zuverlässig!“
[13] Wörtlich: „Bewahre deinen Leib“.
[14] Oder: „Ich hatte fortgeschleudert“ – Sinn unklar.

12′ *ša š*[*u*$^{?}$]-×-⸢*la*$^{?}$⸣-*šu-nu ú-ra*-× × [× × × × (× ×)]-⸢*ka*$^{?}$/*ma*$^{?}$⸣ *šu-ba-ti*
13′ *a-na* <*ša*>-⸢*ar*⸣ ⸢*ta*⸣-*am-ḫa-ri-im ša-ak*-⸢*nam*$^{?}$⸣ ⸢*a*$^{?}$-*al*$^{?}$⸣ [*na-ak*]-*ri-im*
14′ *a-na ti-ši-šu a-wi-la-am al-pa-am bu-la-a*[*m*] ⸢*ù*⸣ *i-me-ra-am*
15′ *ik-mi i-nu-mi-šu-ma Ši-mu-ri-a-am i*[*k*]-*mi-i ma-da-at*
16′ *a-ka-di ša iš-ti-šu* ⸢*it*$^{?}$⸣-[*ru*$^{?}$] *a-ka-di* [× (×)] ×-*lu-mi a-la-am*
17′ [*ut-te-er a-na ti-li ù ka-ar-mi* (?) . . . . . .] ⸢*e*$^{?}$⸣-*kal*$^{?}$-*li-im*
18′ [. . . . . .]-⸢*am*$^{?}$⸣ *uš-te-ri-d*[*a*$^{!}$-*am*$^{?}$]
(Rest der Kolumne abgebrochen)

Kol. iv
(Bruch ungewisser Länge)
1′ [. . . . . .] × [. . . . . .]
2′ [. . . . . .] ⸢DI/KI (?)⸣-*im lu* × [× × × × ×]
3′ [× × (× ×)]-*ti-im* ⸢*qa-ra*⸣-[*d*]*u i-pa-lu-ni-š*[*u*] × × × ×
4′ [× × (× ×)]-⸢BI⸣ *ūmam* (U_4-*am*) *Ša*-⸢*ru*⸣-[*ki*$^{?}$]-⸢*in*$^{?}$⸣ ⸢*bé*⸣-*li*
pa-DI-*ḫu li-ṭù-lu*
5′ [× × (× ×)]-⸢*ka*$^{?}$⸣ *pa*-DI-*ḫu* ⸢*li*$^{!}$⸣-*ṭú*-<*lu*> *li-im-ta-aš-ḫu i-pí* {Ras.}
6′ [× × (× ×)] × *šu ḫu* BI ×-⸢*ša*⸣ *ur-ra-am al ṣí-i-ni-šu*
7′ [× × × (× ×)]-*um ša*-⸢*di*$^{?}$-*im*⸣ *lu-ra-ma-am a-na wa-ar-ki-šu*
8′ [× × × (× ×)] ×-*ka mu-sa-ri-ra-ti-ka ta-ḫa-zu-um da*-⸢*an*⸣
9′ [. . . . . .] ×-*ma i-ta-aḫ*-⸢*ba*⸣-*at a-na qé-er-bi-ti-im*
10′ [. . . . . . *tu-ša* (?) *ge-ru-m*]*a* (?) *qí-iš-ta-am ig-re*-⸢*e*$^{!}$⸣-*šu-un*$^{!}$
11′ [. . . . . .] ×-WA-*im da-im ša-am-ša-am*
12′ [. . . . . .] ⸢*gu*$^{?}$⸣ [× (×)] *na-ki-ri-šu ik-mi*
13′ [. . . . . .]-ZI-*im* [× × × (×)] × × × ×
14′ [. . . . . .] ×-DI-*šu-nu bi-ri*(-)*a*(-)[× ×]-*ḫu*
15′ [. . . . . .] *pa-ni-šu qé-er-bi*-⸢*šu*⸣ [× (×)] × *id-di*
16′ [. . . . . . *a-na* (?)] *A-ka-de ú-še-er*-[*ri*?]-*ma*
17′ [. . . . . .] ⸢*ba*$^{?}$/*ma*$^{?}$⸣ *i* ⸢*ru*⸣ [×] *ig-ri*
18′ [. . . . . . *i*]*t-ta-qí*
19′ [. . . . . .] *i-qa-an-ni*
20′ [. . . . . .] × × [. . .]
(Rest der Kolumne abgebrochen)

12′ Die (?) [. . . .] . . . ihre [. . . . . . .]te er/sie, [. . . . . . .] die Wohnsitze (?).
13′ Gegen den König der Schlacht war die ˹Stadt˺ des [Feindes] (fest) gegründet,
14′ neunmal. Er (aber) band Mensch, Rind, Vieh und Schaf.
15′ Damals band er Simurrum; den akkadischen Tribut,
16′ der bei ihm war, führ[te (?) er fort (?) *nach* (?)] Akkade. [. . .] . . . . . Die Stadt aber
17′ [verwandelte er in einen Schutthügel und Ödland (?); . . . .] des ˹Palastes (?)˺
18′ [. . . . . .] ließ ich hinabbringen.
(Rest der Kolumne abgebrochen)

Kol. iv
(Bruch ungewisser Länge)
1′ [. . . . . .] . . [. . . . . .]
2′ [. . . . . .] . . . . . [. . . . . .]
3′ [. . . . . .] . . . die Helden antworten ihm [. . . . . .]
4′ [„ . . . . . .] heute, ˹Sargon (?)˺, mein Herr, sollen die . . . . . sehen
5′ [„ . . . . . .] . . sollen die . . . . . ˹sehen˺ und plündern! Führe fort (?)
6′ [„ . . . . . .] . . . [. . .] morgen die Stadt seines böswilligen Feindes (?)!
7′ [„ . . . . . .] . . des Be[rglan]des (?) will ich aufbrechen (?).“ – „Hinter ihn
8′ [„ . . . . . .] dein(e) [. . . .], die dich belügen (?)! Hart ist die Schlacht!“
9′ [. . . . . .] . . Da zog er in das Innere
10′ [. . . . . . *Als wären sie* (?)] gegen den Wald [*widersetzlich* (?)], widersetzte er sich ihnen.
11′ [. . . . . .] . . . dunkel war die Sonne,[15]
12′ [. . . . . .] . . [. . . .] band er seine Feinde.
13′ [. . . . . .] . . . . . [. . . . . .] . . . .
14′ [. . . . . .] . . . ihr/sie . . . . [. . . . . .]
15′ [. . . . . .] vor ihn, in sein Inneres [. . . . . .] warf er (?),
16′ [. . . . . .] *schi*[*ck*]*te* (?) [er *nach* (?)] Akkad,
17′ [. . . . . .] . . . . . . [. . .] bekriegte er,
18′ [. . . . . .] libierte er,
19′ [. . . . . .] rieb er ein,
20′ [. . . . . .] . . . . [. . . . .]
(Rest der Kolumne abgebrochen)

[15] Wörtlich: „Es war dunkel in Bezug auf die Sonne“.

Kommentar

i 6′. Die von J. G. Westenholz, *Legends*, 80 f. vorgeschlagene Ergänzung am Zeilenende mit *appān q*[*išat erēnim*] „gegenüber/vor dem Zedernwald“ ist nicht gesichert, passt inhaltlich jedoch gut in den Kontext. Das Amanus-Gebirge, das Sargon mit seinen Truppen in Z. i 11′ durchquert, wird in Z. i 12′ als [*š*]*ad*! *erēnim* bezeichnet. Ebenso wird in der spätaltbabylonischen „Große Revolte“-Legende BM 79987 der Amanus mit dem Zedernwald bzw. -berg gleichgesetzt (Z. ii 18′): *i-na Ḫa-wa-an-nim šad* (kur) *erinni* (erin) *bi-ri-š*[*u ib-re-*(*e*)*-ma*] „Im Amanus, dem Zederngebirge, [befragte er] sei[ne] Ora[kel].“

i 7′ ff. Der mit *adi Ištar* . . . beginnende Doppelvers in i 7′ f. wird in i 8′ f. wiederholt, wobei *Ištar* durch *Irnina* ersetzt wird; ähnlich scheint *Šarru-kīn* in i 9′ die Erweiterung eines Nominals am Anfang von i 8′ (abgebrochen) darzustellen.[1] Für *ú-še*-BU in i 8′ und 9′ kann es durch die Wiederholung als sicher gelten, dass beide Male Sargon oder eine St. constr.-Bildung „[. . . . . des] Sargon“ das Subjekt darstellt.[2] Die Endung *-u* des Verbs im D-Stamm erfordert, ein plurales Subjekt anzunehmen. Ein Subjunktiv scheidet als Erklärung des *-u* aus, denn die Verswiederholung zeigt, dass *ú-še*-BU nicht wie *i-ka-ša-du* von *adi* subjungiert sein kann, da so dem Nebensatz der Hauptsatz fehlte. Es liegt nahe, als Pluralsubjekt am Anfang von Z. i 8′ und 9′ jeweils einen Ausdruck für Sargons Soldaten (*kiṣrū*, *qarradū* od. ähnl.) zu ergänzen, der im St. constr. oder aufgelöster Annexion vor *Šarru-kīn* stünde. Da der Name des Königs sonst in keiner der Königslegenden von einem Subjekt annektiert ist, da der König in der Regel selbst der Handelnde ist, muss diese Lösung freilich etwas unbefriedigend bleiben. Sie ist m. E. gleichwohl die wahrscheinlichste. Unter Annahme einer Pluralform kommt eine ganze Schar von verschiedenen Verben für die Textstelle in Betracht, die von J. G. Westenholz, *Legends*, 82 aufgelistet wird. Westenholz

---

[1] Dieses Nominal in i 8′ Anfang kann gegen J. G. Westenholz, *Legends*, 82 nicht der Name *Šarru-kīn* gewesen sein, da die Lücke hierfür zu klein ist. Am Zeilenende von i 8′ scheint für die hier vorgeschlagene Ergänzung [*er-ni-ta-ša*] zwar ebenfalls zuwenig Platz vorhanden gewesen zu sein, doch hat sich der Schreiber an Zeilenenden öfters damit beholfen, das letze Zeichen kleingeschrieben unter das letzte der Zeile zu quetschen, vgl. Kol. iv 9′, 10′, 11′ und 13′.

[2] Gegen die Übersetzung von B. R. Foster, *Muses*², 103, der ein wechselndes Subjekt annimmt: “They [dwe]lt in the land so he may attain Ishtar’s [desire]. [While] Sargon dwelt in the land, [his] heroes [wi]th him, twelve he chose.” – Im Zusammenhang mit einem Kanal (*Zubi*) ist das Verb *ebēru* „überqueren“ naheliegender als *bêru* „auswählen“. “heroes” ist trotz der bei Foster fehlenden eckigen Klammern lediglich ergänzt.

selbst wählte *šapû* im D-Stamm „sehr laut werden, lärmen“.[3] Inhaltlich wäre *šapû* D aufgrund literarischer Parallelen sicherlich eine zu bevorzugende Lösung; vgl. dazu das Gilgameš-Epos Tf. X ii 36, wo Gilgameš im Wald *i-šep-pu* [*rig*]-*ma* „mit lauter Stimme lärmt“. Mit dem Lärmen der Truppen Sargons sollte dann das kriegerische Geschrei seiner Armee im Angriff gemeint sein, das hier metonymisch für Sargons siegreiche Feldzüge steht. Eine andere plausible Lösung ist mit B. R. Foster, *Muses*², 103 das Verb *wašābu*: „Sargon[s Krieger] blieben im Lande“.

i 9′f. Für *mu-t*[*e*-× × (×)] am Zeilenende von i 9′ bieten sich theoretisch zahlreiche Ergänzungen an. Ich vermute hier einen Ausdruck, der die Soldaten Sargons oder einen Teil von ihnen bezeichnet. Gut denkbar wäre z. B. *muttellū* „die Noblen, Edlen“.

Zur Ergänzung am Zeilenanfang von i 10′ mit [*ša iš*]*tīšu* vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 82. Ich schließe mich ihrer Analyse an, nach der -*šu* auf Sargon referiert und das Zahlwort *šinšeret* „zwölf“ das Prädikat von *mut*[*e*- . . . *ša iš*]*tīšu* darstellt. Damit wären es zwölf (edle?) Soldaten, die mit Sargon den Zubi überqueren. – Am Ende von i 10′ muss ein kurzes Wort von nicht mehr als drei Zeichen ergänzt werden. Entweder hat hier das Subjekt von *immarma* gestanden (für *Ša-ru-ki-in* ist der Platz jedoch kaum ausreichend), so dass *Ḫamānam* in i 11′ als Objekt von *immarma* und gleichzeitig als indirektes Objekt von *uštētiq* fungierte; oder es hat hier bereits das Objekt von *immarma* gestanden. Eine mögliche Ergänzung wäre *ša-di-am* „den Berg“.

Mit dem Toponym *Zu-bi* ist gewiss ein Kanal gemeint. Für den Zubi vgl. die Belege in *RGTC* 1 (1977), 227 *sub* RÉC 107, *RGTC* 2 (1974), 296 und *RGTC* 3 (1980), 316. Der in diesen Belegen benannte Zubi-Kanal lag im Norden des babylonischen Kernlandes; er verlief zwischen Sippar und Kuta. Dass hier ein anderer Kanal gleichen Namens in Nord-Syrien gemeint sein könnte, ist unwahrscheinlich. Eher ist zu vermuten, dass der Name des Kanals aus einer altakkadischen Inschrift in das Sargon-Epos importiert worden ist, wobei wenig Rücksicht auf die geographischen Verhältnisse (große Entfernung zum Amanus) genommen wurde.

Dass *Zu-bi* einen Kanal bezeichnet, legt auch dessen syntaktische Rolle als Akk.-Objekt zum Verbum *ebēru* nahe, das gewöhnlich für das Queren von Gewässern, nicht aber von Gebirgszügen oder Gebirgsländern verwendet wird. Das Überschreiten eines Flusses oder Kanals vor der Eroberung des feindlichen Landes ist als Topos auch in der hethitischen Version der *Šar tamḫāri*-Legende (*KBo* 22, 6) enthalten, wo dem Zusammenhang nach vermutlich der Euphrat gemeint ist; vgl. H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 19 Kol. i 14′–i 20′ und S.

[3] Sie nahm allerdings Sargon als Subjekt an, was zur Annahme einer falsch gewählten Verbendung führte. -*u* lässt sich in dem Vers nicht durch Alliteration wahrscheinlich machen (überwiegend *i*-Vokale).

25. Die von J. G. Westenholz, *Legends*, 82 f. vorgeschlagene Deutung von *Zu-bi* als das mythische Gebirgsland Sābum, das sich in „Enmerkar und der Herr von Aratta“ und in den Lugalbanda-Epen auf dem Weg nach Aratta befindet (vgl. dazu Cohen, *Enmerkar and the Lord of Aratta,* 49 und C. Wilcke, *Das Lugalbandaepos*, 32 ff.), ist dagegen ausgeschlossen. Dieses Land lag im Zagros-Gebirge, aller Wahrscheinlichkeit nach im Gebiet von Luristan, östlich der Gebirgskette Pušt-i-Kūh.[4] Der Text erzählt jedoch die Eroberung des Amanus am Mittelmeer. Vermutlich steht Sargon bereits in Z. i 6′ vor dem „Zedernwald“ (vgl. oben zur Zeile). Überdies wird Sābum sonst nirgendwo Zubi, Sūbum oder ähnlich geschrieben.

i 11′–13′. Das erste Zeichen der Zeile ist mit K. Metzler, *Tempora*, 328 und gegen J. G. Westenholz, *Legends*, 82 eher ein UM statt ḪA. Metzler, *ibid.* möchte das am Ende von i 11′ stehende *Ḫamānam* allerdings dem Vers in i 12′ zuordnen, nach Metzler: *Ḫamānam* [*š*]*ad erēnim ikšud* „Er gelangte zum Amanus, zum Zedernberg“. Da jedoch in i 11′ das Verb *uštētiq*[5] neben einem direkten Obj. (*ummānam*/*ummānšu*) für gewöhnlich auch eine Ortsangabe fordert, halte ich die Zuordnung von *Ḫamānam* zum Vers i 11′ für die naheliegendere Lösung. Ähnlich wird in i 12′ *qāssu* gewiss noch zum Vers [*š*]*ad erēnim ikšud qāssu* gehören, wofür insbesondere die gut belegte Wendung *qātu kašādu* für „für sich einnehmen, erobern“ spricht (s. *CAD* K 276 f.), als dass mit Metzler *qāssu* Teil des nächstfolgenden Verses ist und dort neben *kakkīšu* als einer von zwei adv. Akkusativen erschiene (dazu siehe sogleich).

Am Anfang von i 12′ lese ich mit K. Metzler, *Tempora*, 328 [*ša-a*]*d*! *e-re-ni-im*, der gegen die Lesung von J. G. Westenholz, *Legends*, 82 anmerkt, dass für [*qí-š*]*a-at*! zu wenig Platz vorhanden ist. Aus diesem Grunde wird auch die Lesung von A. K. Grayson, *ABC*, 236a mit [*mu-š*]*a-ab erēnim* “home of the cedars” zu verwerfen sein. Zu Belegen für *šad*(*i*) *erēni*(*m*) vgl. *CAD* Š/I, 54a und E 275a *sub* 2′. Zu beachten ist allerdings, dass in i 6′ vom Zedern*wald* die Rede zu sein scheint (*qí*-[*ša-at* . . .]). Möglicherweise ist in i 11′ also auch zu <*qí*>-[*š*]*a-at*! zu emendieren.

Die Lesung *pí-ri-ik* [*pa*]-*le-šu* „Grenze seiner Herrschaft“ schließt sich B. Groneberg, *JAOS* 98 (1978), 522b an. *palû* „Herrschaftsamt“ ist dabei metonymisch verwendet, ähnlich wie in *šubat palê* für „Hauptstadt“ (vgl. dazu *AHw*

---

[4] Wilcke, *l.c.* vermutet es „zwischen dem Pušt-i-Kūh und dem Persischen Golf“. Dass Sābum am Golf angrenze, schließt er jedoch lediglich aufgrund der Angabe einer unklaren Textvariante in der zweiten Ur-Klage Z. 36, nach der das Bergland Sābum vom „Ufer des Meeres“ (g a b a - a - a b - b a - k a - t a; sonst: g a b a - ḫ u r - s a g - g á - t a!) bis nach Anšan reiche.

[5] Metzler übersetzt dies: „Er ließ [das Heer] einzeln übersetzen“, bezieht das Verb somit offenbar noch auf die Aussage in i 10′: *ībir Zubi* „er (Sargon) überquerte den Zubi-Kanal“.

817b *s.v.* B 4). J. G. Westenholz, *Legends*, 83 hat hiergegen eingewendet, dass der Lautwert *-pí-* in diesem Text nicht möglich sei, da der Text die Stimmhaftigkeit stets durch die Opposition BI: PI markiert werde.[6] Dies trifft jedoch nicht zu – in der Diyalaregion wurde /*pi*/ mit dem Zeichen BI, nie aber mit WA geschrieben, wie D. Charpin, *JCS* 51 (1999), 140b richtigstellte. – D. O. Edzard/ W. G. Lambert, *RlA* 4 (1972-75), 107 f. lasen hier *bi-ri-iq* [*i*]-*li-šu Ḫa-ni-iš iškun kakkīšu*; daran anschließend B. Foster, *Muses*² I, 103: “He took[7] for his weapon the lightning bolt of his god Hanish” und ähnlich K. Metzler, *Tempora*, 328: *qāssu bé-re-˹eq˺ ˹i˺-li-šu ḫaniš iškun kakkīšu* „Er setzte den Blitz seines Gottes Ḫaniš als seine Waffe in seine Hand“. Allerdings passen die kopierten Spuren kaum auf ˹*i*˺; überdies sollte der Gott Ḫaniš, so er denn hier erschiene, erwartungsgemäß gemeinsam mit Šullat genannt sein, worauf bereits Groneberg, *l.c.* hinwies. Zu Šullat und Ḫaniš vgl. neben dem oben zitierten Artikel von Edzard und Lambert jetzt D. Schwemer, *Wettergottgestalten*, 413–415.

J. G. Westenholz las die Stelle *bi-ri ik*-[*ki*?]-*li-šu* „Amidst its din“, doch ist diese Lösung sehr unwahrscheinlich, da sich die lokale Präp. *bīri* „zwischen“ stets auf konkrete, räumlich abgrenzbare Objekte bezieht, nie jedoch auf amorphe räumliche Kontinua wie „Lärm“ oder etwa „Wasser“. Der „Lärm“ *ikkilu* pflegt im Akkadischen „laut dröhnend“ zu sein, auch kann man von ihm „umgeben“ sein (*lawû*), nicht jedoch sich „zwischen“ ihm befinden. – *ḫa-ni-iš* interpretiere ich mit B. Groneberg, *l.c.* als einen St. 3. Sg. m. von *kanāšu* (aAk *ḫanāśum*) „sich (nieder)beugen, sich unterwerfen“.

appa labānu „die Hand an die Nase legen“ ist ein auch in der altorientalischen Kunst oft dargestellter Gestus des Erflehens bzw. Erbittens vor einer übergeordneten Autorität, zumeist einer Gottheit, der dann sekundär auch lediglich als Gestus der Ehrerbietung verstanden werden konnte; vgl. dazu M. I. Gruber, *JANES* 7 (1975), 73–83, ferner ders., *Nonverbal Communication*, 243 f. Die in *AHw* 522a gebotene alte Übersetzung der Wendung mit „sich demütig niederwerfen“ ist in den Nachträgen *AHw* 1570a mit Gruber berichtigt worden; *AHw* nimmt dort, ausgehend von *labānu* „Ziegel streichen“, als konkrete Bedeutung „die Nase streichen“ an, wonach K. Metzler, *Tempora*, 328 „er . . . strich seine Nase“ übersetzt. Tatsächlich ist dies jedoch lediglich aus der deutschen Wiedergabe für *labānu* abgeleitet, das zunächst nur „Ziegel herstellen“ denotiert. Ob diese im Akkadischen „gestrichen“, „geformt“, „geknetet“ oder „geworfen“ wurden, ist zunächst ganz unklar. T. Jacobsen, *OIP* 24 (1935), 38f. Anm. 46 schloss aus den für *appa labānu* belegten sumerischen Ausdrücken kir_4 šu-gal „die Hand auf die Nase legen“ bzw. kir_4 šu-tag „mit der Hand die Nase

[6] Denselben Einwand bringt D. Schwemer, *Wettergottgestalten*, 415 Anm. 3470 vor, gleichwohl er Gronebergs Lesung der Zeile dem Sinn nach für am wahrscheinlichsten hält.

[7] Eine für *šakānu* ausgeschlossene Übersetzung!

berühren“, dass *labānu* “have such meaning as ‘to stroke’, which is not far from the meaning ‘to mold (bricks)’”. Da die genaue Natur des Gestus nicht sicher geklärt werden kann, habe ich die Wendung in dieser Hinsicht neutral übersetzt.

i 14′. J. G. Westenholz, *Legends*, 82 liest hier und in i 15′ jeweils *te-li-ša-am ìs-qú-ur*. -*ša*- ist in van Dijk’s Kopie eindeutig gezeichnet und nach J. Black durch Kollation in beiden Zeilen bestätigt worden (vgl. Westenholz, *l.c.*). Das *AHw* 1345a postuliert für diese Stelle denn auch ein sonst nicht belegtes Lemma *têlišam* „Silbe für Silbe (?)“, das von *têlu* „genau aussprechen“ abgeleitet wird. Dieser Interpretation schließt sich Westenholz, *o.c.* 83 an: “(He) spoke distinctly”. Ich möchte hingegen -*ša*- in beiden Zeilen für eine Verschreibung von -*ta*- halten und hier das für die Ištar geläufige Epitheton *tēlītu* „die Fähige“ ansetzen. Fehlerhaft ausgeführte oder falsch gewählte Zeichen sind in diesem Text, der häufiger Verschreibungen,[8] ausgelassene Zeichen[9] und Rasuren[10] aufweist, nicht allzu befremdend. Für einen Schreiberfehler spricht die Zeichenähnlichkeit von -*ša*- und -*ta*-. Eine Alternative wäre, im Anschluss an J. Huehnergard, *Or* 66 (1997), 439 (Anmerkung zu *GAG*³ § 30a) den Wechsel von -*š*- zu -*t*- für einen “dialectalism” zu halten, eine Entlehnung “of regional or ‘non-standard’ pronunciations into scribal dialects”. *tēlītam isqur* „er sprach zur ‘Fähigen’“ bzw. „er rief die ‘Fähige’ an“ meint Sargons Gebet an die Göttin Ištar. Es fügt sich hervorragend in den Zusammenhang der Textpassage, die von Opferhandlungen und zuvor von Ištars Sieg handelt, den Sargon erlangen soll. Anderenfalls wäre in der gesamten Passage nicht ausgedrückt, an wen sich Sargon überhaupt mit seinem Opfer und Gebet richtet. Die Lesung wird durch die altbabylonische Narām-Sîn-Legende BM 79987 = A. K. Grayson/E. Sollberger, *RA* 70 (1976), 116 ff. (Text **L**) gestützt, die in Z. ii 9′f. ähnlich formuliert: *ašar parak ilīja Šullat u* [*Ḫaniš* . . . . .] | *azkuru te-li-tam Ištàr* × [. . . .] „Am Ort des Heiligtums meiner Götter, Šullat und [Ḫaniš . . . . .] ich rief ‚die Fähige‘, Ištar, an [. . . . .]“.

tēlītu übersetzt das *AHw s.v.* mit „die überaus Tüchtige“ und leitet es, der *opinio communis* folgend, von *le*ʾ*û* „vermögen, können“ ab. W. G. Lambert, *Fs. Kraus* (Leiden 1982), 213 f. hat die Richtigkeit dieser Ableitung mittelbar in Frage gestellt, in dem er zu bedenken gab, dass “wisdom” oder “skill” gewöhnlich kein Attribut der Ištar sei und sich aus der sumerischen Entsprechung zu *tēlītu*, AN-ZÍB, auch keine Bedeutung „Weisheit“ oder ähnlich gewinnen lasse. Da der Kodex Ḫammurapi Kol. iii 47–54 den Titel *tēlītu* im Zusammenhang mit der Stadt Zabalam verwendet und in lú = *ša* Tf. III 25 die

---

[8] Vgl. die gewiss falschen Schreibungen IŠ für ZU und ŠA für GA in Z. ii 16, ferner GA für ŠA in iii 7′. Nicht gänzlich sicher ist der vermutete Fehler BA für ZU in ii 13. Evtl. gehört auch WA für MA in iv 11′ hierher – vgl. dazu oben S. 246 mit Anm. 15.

[9] Vgl. i 17′, ii 10 zweimal, iii 8′, iii 13′ und iv 5′.

[10] Vgl. i 13′, i 20′, iii 10′ und iv 5′.

lukur-Priesterin mit *tēlītu* umschrieben bzw. erklärt wird,[11] schließt Lambert, dass *tēlītu* ursprünglich einen “cultic status”, möglicherweise im Kult Zabalams, dargestellt habe. Die Verbindung des Titels mit Ištar ist damit jedoch ebensowenig geklärt wie die Etymologie des Wortes, das durchaus nicht in erster Linie “wisdom”, sondern “skill” als Sinngehalt in sich trägt. Die Frage ist, worauf sich Ištars Tüchtigkeit bezieht. Die Verwendung des Titels scheint für Ištar nicht auf bestimmte Situationen oder Felder ihrer mannigfachen Potenzen beschränkt zu sein: Ištar ist sowohl als Kriegsgöttin die *tēlītu* (s. oben) wie auch als die aus der Unterwelt aufsteigende Göttin, die sich in Gestalt der Kilīli aus dem Fenster neigt und nach einem Substituten für sich in der Unterwelt Ausschau hält.[12] *tēlītu* scheint demnach die ganze Fülle ihrer göttlichen Macht, ihr Allvermögen, zu bezeichnen. Es wäre wohl naheliegend, in *TIM* 9 48, wo die kriegerische Ištar angerufen wird, sich die Göttin als diejenige vorzustellen, die es vermag bzw. befähigt ist, ihre Gegner zu überwinden – zu dieser spezielleren Bedeutung des Verbs *le'û* vgl. *AHw* 547b *s.v.* 5 „überwinden, besiegen“ und 6 „die Herrschaft gewinnen über (Akk.)“. *tēlītu* bedeutete dann genauer „die (zum Sieg über ihren Gegner) Befähigte“, „Überwinderin“ bzw. „Bezwingerin“. Damit wäre die Bedeutung des Titels jedoch zu eng gefasst.

Beachtung verdient die literarisch komplexe Wortstellung bei dem folgenden *ellūtim ittaqi niqīšu*: das Verb ist zwischen das Adjektiv und das Bezugssubstantiv getreten.

i 16′. Zum Lande Mardaman vgl. *RGTC* 1 (1977), 118 *sub* „Maridaban“ (ein aAk Beleg aus einer Datenformel, vgl. *AfO* 20 [1963], 22b *sub* 4 und J. J. Glassner, *RA* 79 [1985], 120: mu *Na-ra-am-*dEN-ZU *Ma-ri-da-ba-an*ki mu-ḫul-a „Jahr, da Naram-Sin Maridaban verwüstete“); *RGTC* 2 (1974), 118 *sub* „Maridaban“ (5 Belege für die Ur-III-Zeit); *RGTC* 3 (1980), 160 *sub* „Mardamān“ (4 altbabylonische Belege); *RGTC* 4 (1991), 83 *sub* „Mardaman“ (aA Belege) und dort S. 27 *sub* „Burallum“ die Diskussion zur Lokalisierung (vermutet zwischen Balīḫ und Ḫābur); W. W. Hallo, “Simurrum and the Hurrian Frontier”, *RHA* 36 (1978), 71–83, dort 73f. und die Karte auf S. 83 (vermutet im nördl. Ḫābūr-Dreieck); zuletzt Edzard, „Mardaman“, *RlA* 7 (1987-90), 357f. (erwägt, einem Vorschlag Lewys folgend, die Gleichsetzung mit dem modernen Mardīn in der südöstl. Türkei); K.-H. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens* (1980), 64 mit Fußnoten und J. G. Westenholz, *Legends*, 84 (vermutet “somewhere in the upper Tigris region”).

i 17′. Mit K. Metzler, *Tempora*, 639 wird *taqabbênim* die korrekte Lesung der Verbform darstellen; die Form ist aus *taqabbiānim* (2. Pl. m.) kontrahiert. B. Foster, *Muses*2 I, 103 liest dagegen “Whatever you (adressed to Irnina) tell me, I

[11] Vgl. *MSL* 12, 129, III 25: [SAL]-ME (= lu-kur, vgl. Z. 23) = *te-li-tu*.

[12] Vgl. S. Maul, *Xenia* 32 (1992), 164 f. mit Fn. 55.

will surely do!”, offensichtlich *taqabbī-nim* lesend. Dies hat jedoch zur Folge, dass in Sargons Rede ein plötzlicher Addressatenwechsel stattfindet. Im Anschluss antworten jedoch seine Soldaten. Zudem lautet der Ventiv nach dem *-ī* der 2. fem. Sg. gewöhnlich *-m*, nicht *-nim* (vgl. *GAG* § 82d). Beachtung verdient der ungewöhnliche Stativ der 3. Pl. von *apālu* „antworten“, der mit K. Metzler, *l.c.* 639 f. gewiss „dynamisch“ und nicht „statisch“ aufzufassen ist. Es ist anzunehmen, dass die Stativform aufgrund ihres ähnlichen Klangs zu *alpū* gewählt wurde.

i 18′. *pa-su-tu* ist m. E. zu *pasuttu* a/jB „ein Fangnetz (?)“ zu stellen; es steht im kollektiven Singular (vgl. *GAG* § 61b) und ist hier prädikativ verwendet. Der Pl. Nom. müsste dagegen *pasnātu* lauten (nicht belegt). – J. G. Westenholz, *Legends*, 85 möchte hier ein Adj. Pl. von *pasāsu* „tilgen“ lesen: “the exterminators (?)”; dies wäre jedoch, wie Westenholz auch selbst anmerkt, vielmehr passiv als „die Getilgten“ zu interpretieren. Die Vorschläge von K. Metzler, *Tempora*, 639 einen Pl. von *passu* „Puppe“ oder vom Adj. *pessû* „hinkend, lahmend (?)“ zu lesen, machen dagegen im Zusammenhang wenig Sinn.[13]

ii 1. Das „Fragm. 4“ von *TIM* 9 48, pl. xxxvi, ein Bruchstück vom oberen Tafelrand und nur eine Zeile bietend,wurde hier mit J. G. Westenholz, *Legends*, 84 der Kol. ii zugewiesen. Es ist jedoch auch möglich, dass das Fragment an den Anfang einer anderen Kolumne gehört.

ii 4. *⸢ri?⸣-ta-šu* ist sehr unsicher, da die Zeichen z. T. auf der Bruchkante zwischen „Fragm. (?)“ von *TIM* 9 48 pl. xxxix und „Fragm.“ von pl. xxxvii liegen (Join J. Black). Ich lese unter Vorbehalt mit *rîtu*, *ri*ʾ*ītu* „Weide“.

ii 5. Die Ergänzung mit *ṣābum āliktum* folgt J. G. Westenholz, *Legends*, 84, ist allerdings unsicher. Vgl. dazu *AHw* 36a *s.v.* *āliktu* „etwa: schneller Truppenverband“. Der Ausdruck ist bislang nur in Mari belegt. Daneben kann *āliktu* auch „eine Art Bogen“ und „eine Metallwaffe (?)“ bedeuten (nur wenige lexikalische Belege).

ii 6. In *[i]n-bu er-ṣé-ti-im* liegt ein Status constr. auf *-u* vor. Wahrscheinlich ist der Plural *inbū* gemeint.

ii 7. *[š]u-qa-ti-šu-nu* verstehe ich mit Westenholz, *Legends*, 85 als Plural fem. von *šūqu* I „Höhe“, das j/spB schwach (und nur im Sg.) belegt ist (vgl. *AHw* 1282a), in Opposition zu *šupāli naḫli* in der nächsten Zeile.

ii 8. *šupālu*, nach *AHw* 1278a „Unterseite, Unterteil“, auch von Geländeteilen (Grundstück, Stadt, Fluss etc.), steht hier wahrscheinlich im St. constr. des Plurals mit *naḫli*. Möglicherweise steht *naḫli* aber auch einfach appositiv neben *šupāli*. Zur Ergänzung ist die aB Narām-Sîn-Legende von der „Großen

[13] Wovon Metzler, *ibid.* Anm. 1171 „Bedrängende“ ableitet, wird nicht klar.

Revolte“ BM 79987 Z. ii 24′ zu vergleichen (J. G. Westenholz, *Legends*, 254): *dāmīšina šupālu u naḫallu* [*umtallû*] „mit ihrem (der Feinde) Blut [wurden] die Niederungen und Schluchten [angefüllt]“. Entsprechend dieser Parallele zu ergänzen ist sinnvoll, da zuvor in Z. ii 7 Sargon sagt, er will irgendetwas, vermutlich die Bevölkerung, „aus-“ bzw. „fortreißen“ (*lušmuṭam*). In der nächsten Zeile nennt Sargon dann die Dinge, die er als Beute fortführen will: Schafe, Reitesel und Wagen. Es sind also drohende Worte, die Sargon über das Feindesland spricht. Er scheint sie an seine Soldaten zu richten.

ii 10. In der Zeile bleibt alles sehr unsicher. J. G. Westenholz’ Lesung am Zeilenende mit *ṣí-nu-šu* [*ú-u*]*l ṣí-*<*nu*> *ra-qu-ti* “his flocks are not scrawny flocks” geht nicht an, da zwischen *ṣēnūšu* und -[*u*]*l*- noch gut zwei bis drei Zeichen gestanden haben müssen und *raqqūti* nicht Nominativ steht.

ii 11. Hier nehme ich eine N-Form von *šapāru* „schicken, senden“ an. Anderenfalls ist das (seltene) Adjektiv *šaprum* „abgesandt, geschickt“ oder *šaprum* „Schenkel“ im Akk. zu lesen. *šaprum* ist dagegen nicht im Sinne von “the envoy” (so J. G. Westenholz, *Legends*, 87) verwendet worden, weshalb ich diese Lösung ausschließen möchte.

ii 12. B. Foster, *Muses*[2] I, 108 liest am Zeilenanfang *ú-ṣur*! “Beware!” Der KVK-Lautwert wäre allerdings auffällig.

Ma[*r*?*-t*]*u*? ist ergänzt nach J. G. Westenholz, *Legends*, 86, doch ist die Lesung keineswegs sicher. B. Foster, *Muses*[2] I, 104 liest hier: “The Land of Mar[da]man”, dementsprechend also: *Mar*-[*d*]*a-m*[*a-an*] oder auch *Mar-*<*da*>-⸢*ma-an*⸣. Allerdings schreibt der Text in Z. i 16′ anders *Ma-al-da-ma-an*.

ii 13. J. J. Glassner, *RA* 79 (1985), 116 Fn. 17 liest für die Zeichenfolge UD PI IL DI den Ortsnamen *Na*!*-wa-al*!ki!. B. Foster, *Muses*[2] I, 108 schlägt zudem für den Zeilenanfang *Me-ri-ba* LUGAL! vor und liest S. 104 „Meribarapa [*sic!* gemeint: Meriba] King of Nawal“. LUGAL erscheint mir problematisch (der Text hat deutlich RA PA), und auch die übrigen Emendationen halte ich für zweifelhaft. Mit Westenholz, *Legends*, 86 lese ich am Zeilenanfang *me-ri-sú*! für das Femininum *merītu*, *mer’ītu* „Weide“ (vgl. *AHw* 646a) und beziehe darauf das Adj. fem. *rapaštam*. Aufgrund der Inkongruenz im Genus schließt sich ein Bezug von *rapaštam* auf *wildīša* aus. Das Pron.-Suffix von *mērīssu* bezieht sich vermutlich auf *mātum ša Mar*[*tu*?], während sich das Suff. -*ša* von *wildīša* auf *merīssu* rückbezieht. Statt genitivisch in einer inversen Annexion, die ein das Regens substituierendes *ša* vor dem Genitiv erforderte (also *ša merītīšu rapaštim wildīša*; vgl. *GAG* § 138l), ist der charakterisierende nominale Bestandteil der Phrase im Akk. der Beziehung konstruiert. Eine andere Möglichkeit ist, *merīssu rapaštam* und *wildīša* als zwei Objektsakkusative „seine Weide (und) ihre Nachkommenschaft (mögen . . .)“ aufzufassen.

ii 14. Das Zeilenende habe ich nach der Kopie umschrieben. J. G. Westenholz, *Legends*, 86 Z. 14 gibt das Ende der Zeile nach der Kollation Black mit *ul*-la*-ni** an, doch steht dies in eklatantem Widerspruch zur Kopie, so dass hier möglicherweise Verwirrung mit dem Ende von ii 12 vorliegt.

Zu *ma-li-ni* vgl. *CAD* M/1 (1977), 147 ff. *s.v. mala*, *mali* als Präp. “to the same amount, according to, as large as, to the full extent of, to the same degree as” (aB/aA und später belegt), insbesondere S. 149 *sub* b die Belege mit Pron.-Suff., und *AHw* 591 f. *mala*, *mali* „entsprechend, gemäß“. *mali*- ist hier Präp. mit Gen.-Suffix der 1. Pl. c. -*ni*, wörtlich: „Soviel unser (ist); alles uns Entsprechende“, gemeint: „Soviel, was uns (in der Menge) entspricht“, d. h. die Güter reichen für alle aus. – Zu *ezub* siehe *CAD* E (1958), 429 f. *s.v. ezib* als Präp. “apart from; not counting; besides” (aB/aA u. später) und *AHw* 270a „abgesehen von, außer (dass)“.

Zu *išarūtu* vgl. *AHw* 392b „normaler Zustand“, wohl auch „ordentlicher, rechtmäßiger Zustand“; *CAD* I/J (1960), 227 *s.v. išarūtu* “1. righteousness; 2. in *išarūtu alāku* to prosper”. Vgl. dazu das Adj. *išaru* (*CAD* I/J 224–226) “1. normal, regular, straight, ordinary; 2. in good condition, prosperous, favorable; 3. fair, just, correct; 4. loose (said of bowels)”. Hier macht die zweite Bedeutung des Adjektivs als ein Abstraktum „Vorzüglichkeit; rechter, wohlgeratener Zustand“ einen guten Sinn. Bis einschließlich dieser Zeile ii 14′ scheint demnach jemand zu sprechen (einer von den Händlern?), der den Reichtum des fernen zu erobernden Landes preist. Ab ii 15′ scheint sich dagegen eine warnende Stimme zu erheben – möglicherweise der *ašarēdum*.

išarūtu mit „Rechtmäßigkeit“ zu übersetzen – so J. G. Westenholz, *Legends*, 87: “it has as much as we except for righteousness” – ergibt hier keinen einleuchtenden Sinn. Wieder anders hat B. Foster, *Muses*[2] I, 104 die Zeile interpretiert: “Which he has, so let him turn back, unless he goes straight (?), wealth [. . .]” Offenkundig liest er *i-šu-ma li-né e-zu-ub i-ša-ru* . . .[14] Der Prekativ kann hierbei nicht transitiv “let him turn back” übersetzt werden. „Er soll sich umwenden, wenn er auch voranstrebt“ bleibt jedoch im Sinn völlig unklar.

Am Zeilenende wird wahrscheinlich eine Form von *rapāšum* „weit, breit sein“, evtl. der Stativ *rapaš*, zu ergänzen sein, die dann auf den weiten Besitz des Landes zu beziehen wäre (parallel zu *īšu malīni*).

ii 15. Die Ergänzung mit *šūt ḫarrānim* „die des Feldzuges“ = „die Soldaten“ ist unsicher, da die Spuren in der Kopie nicht gut darauf passen; überdies wird in Kol. iii für das Det.-Pron. *ša* statt *šūt* verwendet. Andererseits passt die Ergänzung hervorragend zum Prädikat *šubbiš*; überdies fordert der Gen. -*ra-ni-im* am Zeilenanfang ein Regens. Nach den Wörterbüchern ist *šūt ḫarrānim* sonst nicht belegt; altassyrisch begegnet lediglich der Ausdruck *ša ḫarrānāti* “forwarding

[14] Fosters Verständnis des Zeilenendes mit “wealth” ist mir unklar.

agent, carrier” (vgl. *CAD* Ḫ 113b). – *šubbiš* ist ein Imperativ D von *šabāšu* „einsammeln“, im D-Stamm „zusammenholen“. J. G. Westenholz, *Legends*, 87 übersetzt enger gefasst mit “to conscript” = „(Truppen) rekrutieren“. Eine Form *šūpiš* ist dagegen unwahrscheinlich, da der Terminativ-Adverbialis in diesem Text sonst nirgends auftaucht.

ii 16. Die Kopie deutet eher auf ⌜*ni*⌝*-ra-am* statt ⌜*du*⌝*-ra-am*; B. Foster, *Muses*[2] I, 104 setzt ⌜*na*⌝*-ra-am* an: “Beware the river!” Die Emendationen von J. G. Westenholz, *Legends*, 86 sind dennoch gewiss korrekt; vgl. dazu die jB Kuta-Legende Z. 160 *dūrānīka tukkil* „Mach’ deine Wehrmauern zuverlässig“ und Z. 165 *qarrādūtīka uṣur pūtka šullim* „Zügle dein Heldentum, bewahre ‘deine Stirn’ = dich selbst“ (vgl. *Legends*, 328f.). In der Kuta-Legende gehören die beiden Zeilen zu den Ratschlägen Narām-Sîns an künftige Könige, Frieden zu halten, die Waffen niederzulegen und sich nicht dem Feind entgegenzustellen. Wer dagegen hier vor der Gefährlichkeit, Krieg zu führen, warnt, ist ungewiss. Die Stelle ist vielleicht mit den Warnungen der Krieger Sargons vor dem geplanten Feldzug im mB *Šar tamḫāri* zu vergleichen (vgl. dort Obv. Z. 8–12 und 26 f.). Da sich die Soldaten Sargons in *TIM* 9 48 aber stets heldenhaft zu geben scheinen, will eine warnende Stimme aus ihren Reihen nicht recht ins Bild passen. Möglich wäre auch, dass hier statt eines Soldaten Sargons ein Feind spricht, der seinen eigenen König warnen will. Es befremdete dann jedoch der jähe Szenenwechsel. – Zu *pūtam/pagram šullumu* vgl. *AHw* 1144b *s.v.* D 3 c.

ii 17. Die Interpretation folgt J. G. Westenholz, *Legends*, 86 f., ist jedoch nicht sicher. Die Lesung nach *pūtam* mit 1 DANNA (= KASKAL-GÍD), mit in KASKAL eingeschriebenem II – dies wohl in Vermengung mit KASKAL-II = *ḫarrānu*, *gerru*, *ḫūlu* „Weg“ – ist der Kopie nach naheliegend. DANNA wäre somit Logogramm für *bēru* „Doppelstunde“. Die Erklärung von *bé-ri* als nachgestellte Glosse dazu ist allerdings unbefriedigend. Dass *pūtam* „Frontseite“ und *šiddam* „Längsseite“ hier gemeinsam erwähnt werden, macht Westenholz’ Deutung allerdings plausibel. Westenholz vermutet, dass von den Abmessungen der Schlachtlinien des Feindes bzw. von dem Schlachtfeld die Rede ist. – *pūtam* und *šiddam* sind als adverbiale Akkusative der Beziehung anzusehen.

ii 19. *aš-ta-li* ist entweder eine Form der 1. Sg. von *šalû* I (meist *i*-Kl.) „eintauchen“ im G- oder Gtn-Stamm oder von *šalû* II (meist *u*-Kl.) „wegschleudern“, auch „(Speer, Pfeil) abschießen“, wovon kein Gt(n) belegt ist. Kaum wahrscheinlich ist dagegen das Lemma *aštalû* „eine Art Musiker“, wohin das *AHw* 1545a unseren Beleg stellt. *limdā* ist der Prekativ G der 3. Pl. fem. Das Bezugswort ist eventuell *ummānum* (fem.) „die Truppen“.

ii 20. Die beiden Ausdrücke *ra-ab-ṣa e-lu-ti-im* möchte J. G. Westenholz, *Legends*, 88 trennen und seperaten Sätzen zuordnen, da es ausgeschlossen ist, dass sie eine uneigentliche Annexion darstellen. Allerdings ist es ohne Weiteres

möglich, dass dem Stativ Fem. Pl. *rabṣā* mit *elûtim* ein Akkusativ der Beziehung zugeordnet ist, ähnlich wie in der Verbindung *atar ḫasīsa* „weit an Verstand“. *elûtim* ist zwar kein Substantiv, sondern ein Pl. Adjektiv, doch kann dieses Adj. hier substantiviert für „die Höhen“ verwendet worden sein. Statt *rabāṣu* „kauern, lagern“ ist auch *rapāsu* „schlagen, dreschen; verprügeln“ möglich.

ii 21. W. G. Lambert *apud* B. R. Foster, *Muses* I, 108 erwägt *áš*[!]*-ru-um zi*[!]*-i-na-ri* “place of a lyre”; jedoch hat der Text sonst nirgends *-áš-* (stets *-aš-*), und die Emendation von *-ti-* zu *-zi-* erscheint der Kopie nach unwahrscheinlich. – *Uruttu*, *Uruntu* ist nach *AHw* 1437a „ein Name des Euphrat“.

iii 4′. J. G. Westenholz, *Legends*, 88 liest ⸢*ša na-ak*⸣*-ri-i*[*m kakkīšu* . . .], doch passt dies nur unzureichend auf die Spuren in der Kopie (vgl. z. B. das *-ak-* in Z. iii 13′). Vgl. dazu noch S. 243.

iii 5′ f. Es ist mit D. Charpin, *JCS* 51 (1999), 140b *li-še-wi-ka* zu lesen, nicht *li-še-pi-ka*, da PI in der Diyalaregion nie für /*pi*/ steht, wofür das Zeichen BI verwendet wurde.[15] AO 6702 schreibt an entsprechender Stelle (Z. 36–39): *alīlī lišēdikum* | *ṣalamka lišziz i*[*n*]*a maḫa*[*r*] *ṣalmīšu* „mein Hurra soll dir (meine Gefolgstreue) verkünden! Dein Bildnis soll er vor seinem Bildnis aufstellen.“ Dementsprechend ist *lišēwika* wohl nicht auf *ṣala*[*mka*], sondern wohl noch auf den vorhergehenden Vers zu beziehen. Das Verb ist von *ewû* Š „zu etwas werden lassen = machen zu, gleichmachen“ abzuleiten. Als Subjekt, das am Zeilenende von iii 5′ abgebrochen ist, ließe sich entsprechend AO 6702 *alīlu* oder ein Synonym hierzu vorstellen, als Vergleichsobjekt für den König vielleicht ein heroisches Epitheton. Vgl. zu dieser Stelle noch oben S. 242. – Zu *ṣinnatu* „Schild“ vgl. oben S. 373 zu Zeile 34 f.

iii 7′. Die Zeile entspricht AO 6702 Z. 42 f.: *ūbilma qāssu ummānam utabbi*[*b*] „Er legte seine Hand an, die Truppe zu reinigen (für die Schlacht)“. Die Verschreibung ŠA für GA ist in Kol. ii 16 ebenfalls in eindeutigem Zusammenhang zu beobachten, während SU entgegen der Auffassung von J. G. Westenholz, *Legends*, 88 (sie liest *ša-šu-ma*) eindeutig ist (vgl. das SU in *qa-su* in i 12′). Einzig die Verwendung von GA für /*qa*/ mag skeptisch stimmen, da sie in diesem Text singulär ist. – Für die Schreibung *ú-ma-na-am* vgl. noch Z. ii 15.

iii 8′. Vgl. Z. 44 in AO 6702: *mīri dannūtim a-li-li u*[*š-* . . .]. Einer Erwägung von J. G. Westenholz, *Legends*, 89 folgend, lese ich am Zeilenanfang *a-li-*<*li*> *ì-lí-šu uš-ta-li-ik* [. . .] „Die Kämpfer seines Gottes ließ er losziehen“, und ergänze in AO 6702 entsprechend *u*[*š-ta-li-ik*]. In *TIM* 9 48 las Westenholz: *a-li ì-lí-šu uš-ta-li-ik* “wherever he leads his gods”. Das ist lexikalisch jedoch nicht haltbar – *ali*, *alê* „wo?“ hat nie die Bedeutung „wo immer“. Angesichts der

[15] *li-še-wi-ka* liest auch B. R. Foster, *Muses*[2], 108.

großen Nähe beider Texte in dieser Passage halte ich die Lesung mit *ālilu* und die Emendation zu *a-li-<li>* für naheliegender.

iii 9′. ˹*na*-KU!˺-× [. . .] ist emendiert nach der Kollation durch J. Black, vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 88. Westenholz liest *na-ku-u*[*r* . . .] und nimmt das Wort *namkūru* „Besitz, Eigentum“ in einer bislang nur in Ḫattuša belegten Form *nakkūru* an (vgl. *CAD* N/1 232a *sub* b). Ein Nominal von der Wurzel **nkr* (*i*-Kl.) anzunehmen scheitert, da es von ihr keine Form *nak*(*k*)*ur*(*t*)*u* gibt. Tatsächlich ist ganz unklar, wovon hier die Rede ist, so dass ich von einer Ergänzung abgesehen habe.

An entsprechender Stelle in AO 6702 in Z. 45 ist von „Vierzigtausend“ (40 *līmi*) die Rede (vgl. oben S. 245). Dort ist die Zahl auf die Krieger Sargons bezogen, so dass ich dasselbe auch für die „Sechstausend“ an der Stelle hier annehme. Mit Sicherheit bezieht sich diese hohe Zahl nicht, wie J. G. Westenholz, *Legends*, 89 annimmt, auf die Anzahl der eroberten Städte. Für die folgende Verbform liegt die Ableitung von *šalāṭu* I „beherrschen; verfügen“ nahe (so auch Westenholz, *ibid.*; vgl. dazu *AHw* 1147a und *CAD* Š/1, 238ff. *s.v. šalāṭu* A 1. “to dominate, to rule, to control”).

iii 10′. Da in AO 6702 ab Z. 46 die Soldaten Sargons häufiger mit Fügungen charakterisiert werden, die mit dem Determinativpronomen *šūt* eingeleitet sind, vermute ich Entsprechendes hier und lese das erste Zeichen ˹*ša*!˺, auch wenn das Zeichen im Vergleich zum -*ša*- in der Zeile zuvor recht eng erscheint. J. G. Westenholz, *Legends*, 88 liest dagegen ˹*ki*˺ für *kī*, doch passt die Spur darauf kaum besser. Vergleichbar mit der Stelle ist AO 6702 Z. 52: *nalbaš šūt kitî*, das vermutlich ein Fehler für *šūt nalbaš kitî* „Die mit Leinenmänteln“ ist. Die Leinenbemäntelten erscheinen dort zwei Zeilen nach den *šūt parzilli*, die hier dagegen erst eine Zeile später Erwähnung finden. Zu *kitītu* „Leinengewand“ vgl. *AHw* 493b. Es steht hier im Akk. instrumentalis. Das -*nu*- nach *illabšu*, welches “appeared to have been squeezed in later by the scribe” (J. G. Westenholz, *Legends*, 89 – nach Westenholz’ Umschrift durch J. Black kollationiert), halte ich für eine Rasur.

iii 11′. Die Lesung durch K. Reiter, *Metalle*, 362 mit ˹*ḫu*!-*ra-ṣí*˺-*i*[*m*] passt gut auf die Spuren und hervorragend in den Zusammenhang. Die Kopie bietet RI statt ḪU, doch unterscheiden sich in dem Text beide Zeichen nur in einem Winkelhaken. RA und ZI sind ineinandergerückt, wofür *ra*+*pa-aš-tim* in Z. ii 13 zu vergleichen ist. Am Zeilenanfang mag erneut ein Det.-Pronomen *ša* gestanden haben, wie hier angenommen, doch ist auch das Zeichen GA nicht ausgeschlossen. Es ließe sich ein Stativ fem. im (morphologisch nicht ausgedrückten) Subjunktiv, abhängig von *ša* denken: ˹*ša*˺ [× (×)]-*ša-at*. Als Subj. des Stativs wäre das Fem. *ummānum* vorstellbar. Das Stichos wäre somit insgesamt mit AO

6702 Z. 48: *i-ra-at ḫu-ra-aṣ ḫa-p*[*i-ru*?] zu vergleichen. Wie dort folgte hier auf die Erwähnung von Gold die Erwähnung von Eisen (vgl. das Ende der Zeile).

Am Zeilenende nehme ich gegen Reiter statt [*šūt*] vielmehr [*ša*] an, da der Text vermutlich durchgängig diese Form des Det.-Pron. auch für den Pl. verwendete (vgl.; *GAG* § 45d). Die Lesung von J. G. Westenholz, *Legends*, 88 mit *ša-at re-èš* und am Zeilenende mit [*šât*] *parzillim*, entsprechend *šūt parzilli* „Jene des Eisens“ = „Eisenbewaffnete“ in AO 6702 Z. 50, ist dagegen ausgeschlossen, da *šāt* „die, welche“ (Fem. des Det.-Pron.) bzw. *šât* (Pl. zu *šāt*) sich stets auf Feminina bzw. Abstrakta bezieht (vgl. *GAG* § 46c, *AHw* 1199a und *CAD* Š/2, 184).

iii 12′. Der Zeilenanfang ist nicht wiederherstellbar. Das erste Zeichen *ša* könnte wieder ein Det.-Pron. darstellen, das auf die Soldaten Sargons bezogen wäre. Wahrscheinlicher ist, dass die Zeile den Abzug Sargons und seines Heeres zum feindlichen Land erzählt. Die *šubāti* „Wohnsitze“ am Zeilenende[16] scheinen somit auf die ⸢*āl*?⸣ [*nakrim*] der nächsten Zeile bezogen zu sein.

iii 13′. Statt <*ša*>-⸢*ar*⸣ liest K. Reiter, *Metalle*, 362 ⸢*šar*⸣, doch passen die Spuren darauf kaum. Der Rest der Zeile ist mit AO 6702 Z. 65 parallel: *šaknū dūrū ša nakrī ana tišīšunu* „Fest gegründet standen die Festungen des Feindes, neunmal“.[17] Die Parallele macht Westenholz’ Ergänzung zu ⸢*a-al*⸣ [*na-ak*]*-ri-im* (vgl. *Legends*, 90) inhaltlich sehr wahrscheinlich; sie passt auch hinlänglich auf die spärlichen Spuren. Vielleicht ist auch ein inhaltlich ähnliches Wort zu ergänzen; ⸢*du*!⸣-[*ur*] bzw. ⸢*du*!⸣-[*ru*] scheint jedoch – gegen K. Metzler, *Tempora*, 617 mit Anm. 1103 – der Kopie nach kaum möglich zu sein: am Anfang der Bruchstelle ist das untere Ende eines senkrechten Keils zu sehen, der, sofern korrekt kopiert, *du-* ausschließen würde. – *šaknam* lese ich als Stativ der 3. Sg. m. im Ventiv mit ⸢*āl*⸣ [*nak*]*rim* als Subjekt. Subjekt und Prädikat stehen somit im Singular, während gleichzeitig wie im Vergleichstext in Z. iii 14′ dem Satz *ana tišīšu* nachgestellt wird. Es scheint, dass hier nicht von neun Städten die Rede ist, sondern vielmehr von einer „neunfach“ gegründeten, d. h. besonders stark befestigten Stadt – sind etwa neun Mauern gemeint? Genau das könnten auch die „neun *dūrū*“ in AO 6702 meinen, obgleich dort ebensogut neun seperate, befestigte Städte möglich sind.

iii 14′. Am Zeilenende ist nicht gänzlich klar *immeru* „Schaf“ oder *imēru* „Esel“ gemeint ist. Für Letzteres könnte sprechen, daß Doppelkonsonanz in

---

[16] Kaum *šu ma-ti* für *mati* zu lesen (so Westenholz, *Legends*, 88). Westenholz hält *mati* für das erste Wort des Satzes in der folgenden Zeile iii 13′, was aufgrund der Parallele von iii 13′ mit AO 6702 Z. 65 unwahrscheinlich ist. *mati* bedeutet entgegen ihrer Übersetzung und *CAD* M/1 406ff. *s.v. mati* als Subjunktion auch nicht “as soon as”, sondern „wann, wann immer“.

[17] Zu *ana tišīšu*(*nu*) „neunmal“ vgl. den Kommentar dort.

geschlossenen Silben in diesem Text zumeist geschrieben wird. Vgl. auch Z. ii 9′ *agalu* „Reitesel“.

iii 14′ff. Für die Ergänzung des Restes der Kolumne vgl. AO 6702 Z. 66 ff. In 15′f. ist wie in AO 6702 (Z. 69) *mandat akkadî ša ištīšu* „Tribut für Akkade, der bei ihm war“ (Sinn unklar) erhalten sowie die nochmalige Nennung von *akkadî*, hier jedoch ohne dass wie in dem anderen Text nochmals *mandat* davorstand (evtl. vom Schreiber versehentlich ausgelassen). Die Ergänzung mit J. G. Westenholz, *Legends*, 90 zu ⸢*it*⸣-[*ru*] ist inhaltlich zwar passend, den Spuren des abgebrochenen Zeichens nach jedoch äußerst unsicher. Dasselbe gilt für meine entsprechende Ergänzung in AO 6702 Z. 70 mit ⸢*it*?-*ru*?⸣. iii 17′ ist nach AO 6702 wörtlich ergänzt. In iii 18′ ist der Kopie nach kaum *uš-te-ri-iš* zu lesen (gegen J. G. Westenholz, *Legends*, 90).

Kol. iv. Mit Ausnahme der Passage von Z. 9′–11′, die den Zug Sargons in den Wald und die Verdunkelung der Sonne berichtet und damit AO 6702 Z. 57–62 entspricht, gibt es keine direkt vergleichbaren Textstellen für diese Kolumne. Da die Kolumne zudem schwer beschädigt ist, sind sämtliche Lesungsvorschläge höchst spekulativ.

iv 4′. J. G. Westenholz ergänzt am Zeilenanfang zu [*i*]-*bi* “Command!”, doch scheint nach dem Diagramm von J. Black *apud* J. G. Westenholz, *Legends*, 384 mehr als nur ein Zeichen zu fehlen.

pa-DI-*ḫu* bleibt rätselhaft. Eine Ableitung von *padû* „verschonen, loslassen“ ist unwahrscheinlich. Das *AHw* 1581a stellt den Beleg zu dem S. 808a gebuchten Hapax legomenon *paddi*’*u*, doch ist der dortige einzige Beleg für dieses Lemma, Gilgameš-Epos Tf. X 264 f., inzwischen anders zu lesen und zu tilgen (vgl. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 874 Anm. 265, so jetzt auch *CAD* P 5b). Die plurale Prek.-Form am Zeilenende ist entweder von *naṭālu* „sehen, (an)schauen“ oder von *dâlu* „herumlaufen“ abzuleiten. Da das Verb in der nächsten Zeile vermutlich wiederholt und dort mit TU (= *ṭú*) geschrieben wurde, halte ich die erste Lösung für wahrscheinlicher.[18]

iv 5′. Die Ergänzung zu ⸢*li*!⸣-*ṭú*-<*lu*> ist unsicher. Als Objekt ist analog zu AO 6702 Z. 22 ein Ausdruck für das „Fest der Schlacht“ oder aber, in Hinblick auf „plündern“, das Feindesland zu vermuten. Vgl. dazu S. 239 f. unter Punkt 8.

li-im-ta-aš-ḫu ist mit J. G. Westenholz, *Legends*, 91 als eine Pl.-Form von *mašā*’*u* „gewaltsam wegnehmen, rauben; plündern“ zu interpretieren. *mašāḫu* I (m/spB) „(aus)messen“ oder *mašāḫu* II (jB) „aufleuchten (von Gestirnen)“ (vgl. *AHw* 623) scheinen dagegen kontextuell nicht gut zu passen.

---

[18] J. G. Westenholz, *Legends*, 90 f. möchte hingegen eine Form von *šasû* ansetzen und liest die beiden letzten Zeichen *ìs-su*. Nach der Kopie van Dijks ist das letzte Zeichen hingegen ein klares *-lu-*.

i-BI lässt folgende Deutungen zu:

– Imp. oder 3. Ps. Sg. von *nabû* im Sinne von „verordnen“ (vgl. dazu *AHw* 700a *s.v.* 4). Diese Lösung wählte J. G. Westenholz, *Legends*, 91;

– Imp. oder 3. Ps. Sg. von *nepû* „etwas oder jemanden als Pfand fortführen bzw. wegnehmen, sich mit etwas oder jemandem schadlos halten“. In Hinblick auf vorhergehendes *limtašḫū* und die Ausdrücke *ṣīnum* und *musarrirātum* in iv 6′ und iv 8′, die wahrscheinlich Frevler gegen die rechtmäßigen Herrschafts- und Tributansprüche Sargons bezeichnen (siehe unten), habe ich (unter Vorbehalt) diese Lösung gewählt;

– *ippî* < *ina pî* „aus dem Munde [des . . .]“; an sich gut möglich, stünde mit dieser Lösung zur Diskussion, wie der Anfang von iv 6′ zu ergänzen wäre. Wenn auch der Platz für die Ergänzung *i-pí* [*Ša-ru-ki-in*] ausreichte, so würde doch der Raum für das logisch anzuschließende Verb *waṣû* oder *maqātu* fehlen. Daher ist diese Lösung wenig wahrscheinlich.

iv 6′. *ṣí-i-ni-šu* leite ich von *ṣīnum*, *ṣēnu* „Feindseliger, Böser“ im Gen. ab (vgl. *AHw* 1090b; *CAD* Ṣ 127f.). J. G. Westenholz, *Legends*, 90 rechnet dagegen mit einem sonst nicht belegten Substantiv *zīnu* “ornaments”. Das Pron.-Suff. -*šu* könnte sich auf das Subjekt einer allgemeinen Sentenz oder eines Sprichworts beziehen, welches der Sprecher (= der *ašarēdum*?) hier zitiert, womit mittelbar dann Sargon gemeint wäre (vgl. ähnlich AO 6702 Z. 40 f.). Dass die Zeile wörtliche Rede und keine Erzählung darstellt, legt der an die Perspektive eines Sprechers gebundene Ausdruck *urram* „morgen“ nahe, wenn damit nicht „am Tage“ gemeint ist, eine Bedeutung, die für *urra*(*m*) allerdings erst mB (im Ausdruck *urra u mūša* „Tag und Nacht“) und später belegt ist. Die Wahl der Ausdrücke *ṣīnum* und *musarrirātum* in Z. iv 8′ statt des neutralen *nakrum* „Feind“ deutet darauf hin, dass hier Abtrünnige gemeint sind, die irgendwann zuvor Sargon die Treue geschworen haben müssen.

Das vor *ṣí-i-ni-šu* stehende Zeichen sieht aus wie ein -*il*- oder -*al*- (vgl. -*al*- in Z. i 16′, 20′ und iii 14′). Westenholz versteht es als St. constr. *āl* vor *zinīšu* “the city of his ornaments”. Dieser Deutung von *al* bin ich hier gefolgt. Erwägenswert ist die Alternative, das Zeichen als proklitische Präposition *el* zu lesen (also IL = *il*- oder *él*-). Der Text kennt auch sonst proklitische Präpositionen (vgl. i 6′ *appān*, i 7′ *addīnim*, i 8′f. *immātim*, evtl. auch ii 21 *innāri* „im Fluss“).[19]

iv 7′. *lurammâm* ist ein Prekativ von *ramû* III „erschlaffen“, im D-Stamm „lockern, lösen; freilassen, entlassen; aufgeben, verlassen; (etwas) überlassen“, in Mari auch „aufbrechen“ (vgl. *AHw* 953b; *CAD* R 130a *s.v.* 3 d). Die hier gewählte Übersetzung ist dem Zusammenhang nach erwogen, aber unsicher.

---

[19] *eli*, *el* findet sich sonst nirgends im erhaltenen Text, so dass kein Vergleich der Verwendung möglich ist.

iv 8′. *mu-sa-ri-ra-ti-ka* wird von den Wörterbüchern von *sarāru* D „betrügen, belügen“ (vgl. *AHw* 1029a) bzw. „to contest“ (vgl. *CAD* S 175) abgeleitet. Irritierend ist die Fem.-Form. Möglicherweise sind die Feinde hier bewusst in weiblicher Form angesprochen, um ihre schwache, unheldische Beschaffenheit zum Ausdruck zu bringen. Dies erinnert an die in Fluchformeln Asarhaddons beschworene Macht Ištars, dem Feind seine Männlichkeit nehmen zu können und sie zu schwachen Frauen zu machen; vgl. dazu B. Groneberg, *WeOr* 17 (1986), 40 f. (mit Lit.). – Zu *tāḫāzum dān* vgl. oben S. 246 f.

iv 10′. *qištam* steht im Akk. und kann somit nicht Subjekt von *igrēšun* sein. Vgl. dazu den entsprechenden Vers in AO 6702 Z. 59ff.: *tuša gerîma qištum igrēšu* | *iškun ekletam ana nūr šamā'i* „Als würde sich der Wald selbst gegen ihn (Sargon) widersetzen, legte er (der Wald) eine Finsternis über das Licht des Himmels“. In *TIM* 9 48 wurde der Vers offenbar anders wiedergegeben: Der Infinitiv *gerîma* ist hier vermutlich zu einem Stativ geworden, von dem Sargon oder seine Soldaten das Subjekt und der Wald das Objekt ist. Damit kehrt sich der Sinn des ersten Halbverses um: „Als wäre(n) Sargon(s Soldaten) gegen den Wald widersetzlich, widersetzte er (der Wald) sich ihnen (den Soldaten)“.

iv 11′. *da'im* ist eine stark flektierte Stativ-Form von *da'āmu* „dunkelfarbig sein“. Da das Verb im G-Stamm intransitiv ist, *šamšam* aber nicht im Nom. steht und demgemäß ein Akk. der Beziehung darstellen muss, stellt sich die Frage nach dem Subjekt. Eventuell ist der Satz elliptisch aufzufassen: „Es dunkelte“ oder „(Der Tag) dunkelte“.

iv 16′. J. G. Westenholz, *Legends*, 92 umschreibt am Zeilenende *šu*/*ú-še-ir ru*?-*ba*-[*am*?]-*ma*; von -*ru*- und -*ba*- ist nichts in der Kopie zu sehen, nach der höchstens ein Zeichen fehlen dürfte. Möglicherweise fehlt gar kein Zeichen, wenn beide Fragmente hier näher zusammengehören. Als Ergänzung bietet sich eine Form der 3. Ps. Sg. Präs. von *warûm* im Š-Stamm „führen lassen, (Personen, Tiere) schicken“ (vgl. *AHw* 1473b) an. Sofern kein Zeichen mehr fehlt, wäre auch eine Form von *wašāru* im D Prät. *uššerma* „er ließ frei“ möglich.

Kapitel 17

Šar tamḫāri

Mittelbabylonische Sargon-Legende, überliefert durch eine Tontafel aus Aḫet-Aton (El-Amarna) in Ägypten. Sie datiert in die Mitte des 14. Jh. v. Chr. und gehört einer legendarischen Tradition an, die vermutlich in altassyrischer Zeit ihren Ausgang nahm und bis nach Ḫatti und Ägypten ausstrahlte; sie lässt sich noch in neuassyrischer Zeit in Assur und Ninive nachweisen. Zu einer ausführlichen Analyse des Textes vgl. Kapitel 10 (S. 253 ff.). Zu den neuassyrischen Fragmenten vgl. S. 291 ff. (Bearbeitung von *KAV* 138 auf S. 291 f.). Die hethitische Fassung der Erzählung ist in den Abschnitten ab S. 296 ff. in die Analyse mit einbezogen. In der folgenden Literaturliste sind die bibliographischen Daten zu allen *Šar tamḫāri*-Versionen (aus El-Amarna, Ḫattuša, Assur und Ninive) versammelt, da die Diskussion jeder einzelnen Version stets auch die anderen Versionen einzubeziehen hat.

Im Folgenden sind **EA**: El-Amarna (inkl. des kleinen, von C. Gordon 1947 veröffentlichten Fragments EA 375, vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 132 f.), **Ḫ**: Ḫattuša, **A**: Assur, **N**: Ninive.

Literatur

1914 O. Schroeder, *MDOG* 55 (1914), 39–45 [**EA**: F, T, Ü, Ph]
1915 O. Schroeder, *VS* 12 (1915), Nr. 193 [**EA**: K]
1920 O. Schroeder, *KAV* (1920), Nr. 138 [**A**: K]
1922 E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 57–99 [**EA**, **A**: T, Ü, Ph]
1922 E. Forrer, *BoTU*, Nr. 1 und 2 [**Ḫ**: T]
1923 W. F. Albright, *JSOR* 7 (1923), 1–20 [**EA**: T, Ü, Ph]
1923 H. H. Figulla: *KBo* 3 (1918-23), Nr. 9 und 10 [**Ḫ**: K]
1924 Dhorme, P., *RB* 33 (1924), 19–32 [**EA**: T, Ü, Ph]
1934 H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 21f. und 86–91 [**EA**: Ph]
1938 H. G. Güterbock, *ZA* 44 (1938), 45–49 [**Ḫ**: T, Ü, Ph]
1947 C. Gordon, *Or* 16 (1947), 13 f. und 20 f. [EA: K,
1962 H. Otten, *KBo* 12 (1963), Nr. 1 [**Ḫ**: T]

1963 W. G. Lambert, *AfO* 20 (1963), 161 f. [**N**: K, T, Ü, Ph]
1967 H. Otten, *KBo* 13 (1967), Nr. 46 [**Ḫ**: T]
1968 P. Meriggi, *Gs. Brandenstein*, 259–267 [**Ḫ**: T, Ü, Ph]
1969 H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 14–69 [**Ḫ**: T, Ü, Ph]
1970 A. F. Rainey, *El Amarna Tablets* (1970, ^{2}1978), 6–11 [**EA**: T, Ü]
1974 H. Otten/C. Rüster, *KBo* 22 (1974), Nr. 6 [**Ḫ**: K]
1977 H. Beran/H. Klengel, *KUB* 48 (1977), Nr. 98 [**Ḫ**: K]
1985 J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 115–126 [**EA**: Ph]

Text

Obv.

1 [LUGAL *tam-ḫa-ri* . . .]-*il* ^{d}U-DAR *a-šu-ri-<ti?>* ^{uru}*A*[*k-kà-dì* . . .]
2 [. . . . . .]×-*ú tam-ḫa-ri* LUGAL *qé-re-e*[*b*$^{!}$ É-GAL-*lì* (?) . . .]
3 [. . . . . .]× *i-qáb-bi qáb-la* LUGAL-G[I-*en* . . . . . .]
4 [. . . . . . ^{g}]^{iš}TUKUL-*šu ez-zi* <*qé-re-eb*> É-GAL-*lì* LUGA[L-GI-*en* KA×U-*šu e-ep-pu-ša*]
5 [*i-qáb-bi a-na* UR-SAG-*šu a-m*]*a-tá iz-za-kàr* UR-SAG-*ia* KUR GA-[. . . . . .]
6 [. . . . . . *n*]*u ú-ba-a qáb-la uk-kà-an-ni-š*[*a* . . . . . .]

---

7 [. . . . . . -*i*]*m-ma-ta*$_5$ id-*ra-a ša*-id LUGAL-G[I-*en* × × × ×]
8 [. . . . . . *kà*]-*li-iš pa-ra-ak-ki* KASKAL-*na be-lí š*[*a te-er-ri-i*]*š a-la-kam*
9 [*u-ur-ḫa-at šu-up-šu-qá-at a-l*]*a-ak-ta mar-ṣa-at* KASKAL-*an* ^{uru}*Pur-ša-ḫa-an-*⌜*da*⌝
10 [*ša te-er-ri-iš a-la-kà*] KASKAL-*an ša a-tá-mu mu-uš-še*$_{20}$*-eb-bi-ir* <7 DANNA> *ni-nu im-ma-ti*
11 [. . . . . . . -*š*]*u nu-uš-*^{ša}*šab* ^{giš}GU-ZA *nu-šap-šaḫ sú-ur-ri-iš*
12 [. . . . . . . *i*]*q-ta-ta i-da-a-ni bur-kà-ni i-tá-an-ḫa i-na a-la-ki u-ur-ḫí*

---

13 [× × × × KA×U-*šu*] *e-ep-pu-ša i-qáb-bi iz-za-kà-ra* ^{lú}SUKKAL *ša* DUMU^{meš} ^{lú}DAM-⌜GÀR⌝
14 [× × × × × ×] *a-lik u-ur-ḫí mu-še-te-*<*še*>*-ru* KASKAL-*na ḫa-ia-aṭ ki-ib-ra-ti*
15 [× × × × × *kà*]-*li-iš pa-ra-ak-ki ša ul-tù ṣi-it* ^{d}UTU *i-na ša-la-mi* ^{d}UTU-*ši*
16 [× × × × × *š*]*a* DUMU^{meš} ^{lú}DAM-GÀR ŠÀ-*šu-nu i-ra-a mar-ta bu-ul-lu-ul* ^{im}*mé-ḫe-e*

1989 S. Franke, *Könige von Akkad*, 169–265 [**EA**: T, Ü, Ph]
1993 B. R. Foster, *Muses* I (1993, ^{2}1996), 251–257 [**EA**, **N**: Ü]
1997 J. G. Westenholz, *Legends*, 102–139; 388 [**EA**, **N**, **A**: T, Ü, Ph; **N**: F]
1997 S. Izre'el, *AST*, 66–75; 87f.; 144–147; 154 [**EA**: F, K, T, Ü, Ph]
1998 T. Kämmerer, *šimâ milka*, 268–275 [**EA**: T, Ü]
1998 H. L. J. Vanstiphout, *CRRA* 34 (Ankara 1998), 573–589 [**EA**: Ph]
2001 E. Rieken, *StBoT* 45 (2001), 576–585 [**Ḫ**: T, Ph]

Übersetzung

Obv.

1 [Der König der Schlacht, . . .] der *assyrischen* (?) Ištar, Akka[de . . . . . .]
2 [. . . . . .] . . . des Kampfes, der König in[mitten des Palastes (?) . . .]
3 [. . . . . .] Kampf sprach er. Sargon [. . . . . .]
4 [. . . . . .] seine wütende Waffe <im> (?) Palast. Sargon [tat seinen Mund auf]
5 [und sprach, zu seinen Kriegern] sagte er das Wort: „Meine Krieger, das Land *Ka*[. . . . . .]
6 [„ . . . . . .] ich suche den Kampf. Unterworfen hat er (?) [. . . . . .]

---

7 [. . . . . .] . . . . Sar[gon . . . . . .]
8 [„ . . . . . . über] alle Thronpodeste – der Weg, mein Herr, den [du] zu gehen [wünschst,]
9 [„ist ein beschwerlicher Pfad], mühsam ist er zu gehen! Der Weg nach Purušḫanda,
10 [„den du zu gehen wünschst], der Weg, von dem ich spreche, führt über <sieben Meilen>! Wann werden wir
11 [„*jemals* (?) . . . . . .] . . Werden wir auf einem Thron sitzen, alsbald zur Ruhe kommen?
12 [„ . . . . . .] unsere Kräfte werden abgezehrt, unsere Beine vom Gehen des Pfades ermüdet sein."

---

13 [. . . . . .] tat [seinen Mund] auf und sprach, es sagte der Obmann der Kaufleute:
14 [„ . . .], der den Pfad geht, geraden Weges zieht, die Weltufer erforscht,
15 [„ . . . über] alle Thronpodeste von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang,
16 [„ . . .] der Kaufleute Inneres spuckt Galle und ist durchdrungen von Sturm!

17 [× × ×] ×-ti *mi-na i-na qé-re-eb* ^{uru}*Ak-kà-dì ki-iš-ši li-il-qut*
18 [LUGAL-GI]-*en* LUGAL ŠÚ *šum*-<*šu*> *ni-iz-kùr u-ur-ri-da-nu*
ni-ma-aḫ-ḫa-ra ki-iš-šu-ti ú-ul qar-ra-da-nu
19 [*u-ud*]-*da-a u-ur-ḫí* LUGAL *lu*$^!$ *mi-it-ḫar* {Ras.: BI} *ni-pa-lu* LUGAL *ša*
ša iz-za-za qáb-la-šu li-pu-la LUGAL
20 [× ×] ⸢uš⸣ *zu-zu* GUŠKIN UR-SAG LUGAL-GI-*en li-id-dì-nu-šu*
šam-<*mé*$^?$>-*ru* KÙ-BABBAR

---

21 [*al-ka*]-*ni* (?) *ni-il-la-ak in-ni-pu-ša da-aṣ-ṣa-ti i-na ša né-ḫu-ma*
DINGIR-*kà* ^{d}*Za-ba*$_4$-*ba*$_4$
22 [*i-i*]*p-pa-aḫ-ra* DUMU^{meš} ^{lú}DAM-GÀR *ir-ru-ba qé-re-eb* É-GAL-*lim*
ul-⸢*tù*⸣ *ir-ru-bu-ú*$^!$
23 [DUMU^{meš}] ^{lú}DAM-GÀR *ú-ul im-ḫu-ru* UR-SAG^{meš} LUGAL-GI-*en*
KA×U-*šu e-ep-pu-ša i-qáb-bi*
24 [*iz-za-kàr*] LUGAL *tam-ḫa-ri* ^{uru}*Pur*-<*ša*>-*ḫa-an-da ša tá*-<*da*>-*bu-*⸢*ba*⸣
⸢*lu*⸣-*mu-ur ge*$_5$-*re-et-ta-šu*
25 [× × ×]-*šu ša*$^!$-*ar-šu a-i-ú* ḪUR-SAG-*šu* ⸢*mi-nu*⸣ KASKAL-*an-sú a-i-tù*
ki-i li-il-li-ik-ma
26 [KASKAL-*na be-lí š*]*a*$^!$ *te-er-ri-iš a-la-kà u-ur-ḫa-at šu-*⸢*up*⸣*-šu-qá-at*
a-la-ak-ta mar-ṣa-at
27 [^{uru}*Pur-ša-ḫa*]-*an-da ša te-er-ri-iš a-la-kà* ⸢KASKAL⸣-*an ša a-tá-mu*
mu-še$_{20}$-*eb-bi-ir* 7 DANNA

---

28 [× × × ×] × ḪUR-SAG *ga-ap-šu ša ták-kà-sú* $^{na_4!}$ZA-GÌN
GUŠKIN-*ra-a-ṣú i-na kippatī* (GAM)-*šu*
29 [× × × × ^{gi}]^{š}*ḫašḫūru* (ḪAŠḪUR) ^{giš}*tittu* (PÈŠ) ^{giš}*ši-mi-iš-ša-lu*$^!$
^{giš}*ur-zi-in-nu ballukku*$^{!?}$ ($^{šim!?}$MUG) 7 ZU-AB *bé-ra-šu* (?)
30 [× × × ×] *a-šar im-daḫ-*⸢*ṣú*⸣ ⸢*ir-ra*⸣-*qa*$^!$-*du* LU-LIM <*ši*>-*gar*$_{14}$ *re-ši-šu*
7 DANNA ^{giš}*mu-ur-dì-in- nu*
31 [× × × × (×)] × ḫu × [× (×)] ×-*li*$^!$-*ma gáb-bi-*⸢*ša*⸣ 7 DANNA *iṣ-ṣú*
ed-dá-tù li-mi-it
32 [. . . . . . *z*]*i-iq-ti iṣ-ṣ*[*ú* × ×] × *ṣú-up-pa* 7 DANNA *kà-lu-u*
33 [. . . . . .] ⸢*ṣú-ú*$^?$⸣ [× × × × × (×)] × *šu-lu-ú ṣú-up-pa*
34 [. . . . . . *z*]*i iz-za-*⸢*za*$^?$⸣ [× × ×]
35 [. . . . . .] *im-*⸢*mu-ru*$^!$⸣ [× ×]

(Rest der Vorderseite abgebrochen; es fehlen bis Rückseite Z. 1′ etwa 70 Zeilen)

17 [„ . . . . . .] . . . warum (?) in Akkade? Die Unterdrückung soll er beenden!
18 „Beim Namen von [Sar]gon, dem König der Welt, haben wir geschworen, und nun sitzen wir unten (im Lande), Gewalt erleidend, und wir sind keine Krieger!
19 [„Das Ge]rät für den Pfad des Königs wollen wir genau entsprechend dem König bezahlen,[1] das derjenigen (aber), die in seinem (des Königs) Kampfe stehen, möge der König bezahlen,
20 [„ . . .] . . Halbschekel (?) von Gold, den Soldaten soll Sargon Ringe (?) aus Silber geben."

---

21 [„Kommt!] Lasst uns gehen und (gegen den König) Druck machen, wo sein (*sic!* Text: „dein") Gott Zababa ruht!"
22 Es versammelten sich die Kaufleute und traten in den Palast ein. Sobald sie in den Palast eingetreten waren,
23 hielten die Krieger die Kaufleute nicht (mehr) auf. Sargon tat seinen Mund auf und sprach,
24 [es sagte] der König der Schlacht: „(Die Stadt) Purušḫanda, von der ihr redet – ich will seine Routen (?) sehen!
25 [„ . . . . .] sein(e) [. . . . .], seine Himmelsrichtung. Welcher ist sein Berg? Was ist sein Weg, welchen ich (*sic!*) so zu gehen habe?"
26 [„Der Weg, mein Herr], den du zu gehen wünschst, ist ein beschwerlicher Pfad, mühsam ist er zu gehen!
27 [„Puruš]ḫanda, wohin du zu gehen wünschst, der Weg, von dem ich spreche, führt über sieben Meilen!

---

28 [. . . . . . .] ein mächtiger Berg, der von Steinen aus Lapislazuli und Gold umgeben ist!
29 [. . . . . . .] Apfelbaum, Feigenbaum, Buchsbaum, Sykomore (?), *Styrax* (?). Sieben Apsû (tief) ist sein Quell (?),
30 [. . . . .], wo Hirsche miteinander kämpfen und umherspringen, der *Riegel* (?) seiner Gipfel. Sieben Meilen Rosengestrüpp,
31 [. . . . . .] . . . [. . . . . .] . . . . *ganz* (?)/*ihre Flügel* (?). Sieben Meilen Bäume, Dornsträucher, die Umgebung
32 [von . . . . . .] Stacheln, Bäu[me . . . .] dreißig Meter. Sieben Meilen dornige *Kalû*-Pflanzen (?),
33 [. . . . . .] . . . . [. . . . . .] emporgebracht (um) dreißig Meter.
34 [. . . . . .] . . sie stehen (?) [. . . . . .]
35 [. . . . . .] sie ˹sahen (?)˺ [. . . . . .]

(Rest der Vorderseite abgebrochen; es fehlen bis Rev. 1´ etwa 70 Zeilen)

[1] Wörtlich: „Das Gerät . . . soll (genau) entsprechend gemacht sein, wir werden es dem König bezahlen".

Rev.

(Mehrere Zeilen abgebrochen)

1′ [. . . . . .] × bu [. . . . . .]
2′ [. . . . . . -*š*]*u*? ERÍN$^{ḫi!-<a>}$ e[n . . . . . .]

3′ [(×)] × × × × × [× × ×]-*ra* ^{m}*Nu-ur-D*[*ag-gal* K]A-*šu e-*˹*ep-pu*˺*-ša* ˹*i-qáb-bi*˺ ˹*a*!*-na*!˺ UR!˺-[SAG-*šu*]
4′ [*a*(*m*)*-m*]*a-tá iz-za-kàr a-dì-n*[*i* LUGAL-GI-*e*]*n la-a il-la-k*[*à-a*]*n-na-ši li-ik-la-aš-šu ki-ib-ru mi-lu-ú*
5′ [ḪUR-SA]G *ga-ap-šu li-pu-uš a-pu qí-il-tá ḫu-bu-tá qal'-la ki-iṣ-ṣa-ri* <*ša*> *i-ta-wu-lu-ú*
6′ [UR]-SAG-*šu ip-pa-lu-šu* <*a-na*> ^{m}*Nu-ur-Dag-gal am-ma-tá iz-za-kà-ru-šu a-ú-ut-ti* LUGAL^{meš} EGIR-*ku-tù*
7′ ˹*ù*˺ *pa-nu-ti a-i-ú* LUGAL *ša il-la-kà-ma im-mu-ra* KUR-*ta-a-ti-ni* ^{m}*Nu-ur-Dag-gal am-ma-tá*
8′ [*i*]*š-tu* KA×U-*šu ú-ul ú-qá-at-ta*$_5$ LUGAL-GI-*en iḫ-ta-*$^{\{Ras.\}}$*-pa-ra* URU-*šu* 2 IKU KÁ NUN-*be úr*!*-tap-pí-iš*
9′ [*it-t*]*a-du-šu mé-li* BÀD-*šu is-sà-li-it-ma im-ḫaṣ kà-la ša* GEŠTIN *šu-bu-ú eṭ-lu-tù-šu*
10′ [LUGAL]-GI-*en i-na pa-ni* KÁ-GAL *it-ta-dí* ^{giš}GU-ZA-*šu* LUGAL-GI-*en* KA×U-*šu e-ep-pu-ša*
11′ [*i-q*]*áb-bi a-na* UR-SAG-*šu a-ma-tá iz-za-kàr in-ga-na* ^{m}*Nu-ur-Dag-gal mi-gi*$_5$*-ir* ^{d}*En-líl*
12′ [*li-t*]*ák-ki-šu li-ik-kà-ni-iš-šu-ma lu*!*-mu-ur*

13′ [*i-š*]*u* (?) *a-ge*$_5$ *ták-kà-sú ša re-ši-iš-šu* ^{giš}GÌR-GUB! ^{na_4}ZA-GÌN *ša šu-pá-la-aš-šu a-du* 55 LÚ^{meš} MAŠKIM
14′ [DINGIR?-*š*]*u*? *ú-ši-ib pa-ni-šu ša ki-ma ša-a-šu i-na* ^{giš}GU-ZA GUŠKIN *aš-bu a-ši-ib* LUGAL *ki-ma* DINGIR-*lim*
15′ [*ma*?*-a*]*n*?*-nu* <*ša*> *ki-ma* LUGAL *el-lu-ú* ^{m}*Nu-ur-Dag-gal ul-te-še-bu ma-ḫar* LUGAL-GI-*en* LUGAL-GI-*en* KA×U-*šu*
16′ [*e*]*-ep-pu-ša i-qáb-bi a-na* ^{m}*Nu-ur-Dag-gal am-*<*ma-tá iz-za-kàr*> *al-kà* ^{m}*Nu-ur-Dag-gal mi-gi*$_5$*-ir* ^{d}*En-líl ki-ma táq-bi*
17′ [*a*]*-dì-ni* LUGAL-GI-*en la-a il-la-kà-an-na-ši li-ik-la-aš-šu*! *ki-ib-ru mi-lu-ú* ḪUR-SAG *ga-ap-šu*
18′ *li-pu-šu a-pu qí-il-ta li-ša-pí-šu ḫu-bu-tá qal'-la ki-iṣ*!*-ṣa-ri* ^{m}*Nu-ur-Dag-gal* KA×U-*šu ep-pu-ša*

Rev.

(Mehrere Zeilen abgebrochen)

1′ [. . . . . .]
2′ [. . . . . .] Truppen . . . [. . . . . .]

3′ [. . . . . .] . . Nur-Daggal tat seinen Mund auf und sprach, ⸢zu seinen Kriegern⸣
4′ sagte er das Wort: „Bisher ist Sargon nicht zu uns hergelangt! Zurückhalten sollen ihn die Ufer, die Hochwasser,
5′ „der mächtige Berg! Das Schilfdickicht soll einen Wald, dicht verwuchertes Unterholz und Gebüsch (?) formen, <die> völlig verflochten sind!“
6′ Seine Krieger antworteten, zu Nur-Daggal sagten sie das Wort: „Welche Könige, spätere
7′ „wie frühere, welchen König gab es, der je kam und unsere Länder sah?“ Nur-Daggal hatte das Wort
8′ aus seinem Munde noch nicht beendet, da untergrub Sargon schon seine Stadt, weitete das ‘Tor der Notablen’ (?) um zwei *ikû*-Spannen
9′ und warf es nieder. Ihre Mauerkrone durchbrach er (und) schlug alle seine weintrunkenen Männer.
10′ Sargon stellte vor dem großen Tor seinen Thron auf. Sargon tat seinen Mund auf
11′ und sprach, zu seinen Kriegern sagte er das Wort: „Wohlan! Nur-Daggal, den Günstling Enlils,
12′ [„soll] man ⸢hertreiben (?)⸣ und beugt ihn nieder – ich will es sehen!“

13′ [Er hatte (?)] eine Krone von Edelsteinen (?) auf seinem Kopf, eine Fußbank von Lapislazuli unter sich, nebst 55 Kommissären;
14′ [sein Gott (?)] thront vor ihm, der wie er auf einem Thron aus Gold thront. Es thront der König wie ein Gott!
15′ Wen gibt es, <der> erhaben ist wie der König? Nur-Daggal platzierten sie vor Sargon. Sargon tat seinen Mund auf
16′ und sprach, zu Nur-Daggal <sagte er das> Wort: „Komm’, Nur-Daggal, Günstling Enlils! Wie konntest du nun sagen:
17′ „‚Bisher ist Sargon nicht zu uns hergelangt! Zurückhalten sollen ihn die Ufer, die Hochwasser, der mächtige Berg!
18′ Das Schilfdickicht soll ihm Wald formen, soll ihm dicht verwuchertes Unterholz und Gebüsch hervorbringen!‘?“ Nur-Daggal tat seinen Mund auf

19′ [*i*]-⸢*qáb*⸣-*bi a-na* LUGAL-GI-*en mi-in-de*$_9$ *be-lí* <*ša*> *ú-ša-*⸢*du*⸣-*ka*
ú-še-bi-ru-ni-ik-ku ERÍN^{meš} DINGIR-*ka*
20′ [^{d}*Za-ba*$_4$-*b*]*a*$_4$ <*a*>-*li-li e-bi-ra* ÍD *a-i-ú*$^{!}$ (É)-⸢*tù*⸣ KUR-KUR^{meš}
^{uru}*Ak-kà-dá i-ša-an-na-an*
21′ [*a-i-ú*] LUGAL *ú-ša-an-na-an kà-ša ge*$_5$-*ru-kà ú-ul i-ba-aš-ši*
na-ki-ir-šu-nu KASKAL-*ru*
22′ [× ×] ×-*tu uḫ-tim-mu lìb-bi na-ki-ru-ka up-tal-*<*la*>-*ḫu-ma uš-ḫa-ra-ra*
tù-te-er-šu-nu-ti
23′ [*a-na*] ⸢A⸣-ŠÀ A-GÀR *be-lu ša re-ṣu-ú* UGU-*šu*

24′ [*im-ma-ti*] ⸢*a*⸣-*na aš-ri-šu ni-is-sà-ḫur in-ni-ib-ša li-iš-ši* ^{giš}*ḫašḫūra*
(ḪAŠḪUR) ^{giš}*titta* (PÈŠ) ^{giš}*šallūra* (ŠENNUR) ^{giš}*karāna* (GEŠTIN)
25′ [× × × (×)] ^{giš}*buṭutta* (LAM-GAL) ^{giš}*se*$_{20}$-*er-du ul-pa-nu im-ma-ti*
i-na (sic!) *aš-ri-šu ú-ul ni-is-sà-ḫur*
26′ [× × × (×)] *li-iš-ši lu bu-zu-ú*ʾ URU^{ki} *lu-ut-ra-a ṭa-a-bi i-na a-la-ak*
27′ [*u-ur-ḫi*] *a-ša-bi mi-nu* LUGAL-GI-*en ir-de*$_4$-*e* URU *un-na-mi-šu*
MU-3-KAM
28′ [ITI-5-KAM *i*]*t-ta-šab*

29′ [(× × × ×)] DUB-1-KAM *ša* LUGAL *tam-ḫa-ri qa-ti*

Kommentar

1. Die Ergänzung am Zeilenanfang ergibt sich aus der Unterschrift der Tafel. Für das hier]-*il* gelesene Zeichen schlägt B. Foster, *Muses*^{2} I, 257 vor, [MAŠ]KIM für MAŠKIM-GI$_4$ “emissary of Ishtar” zu lesen. – *a-šu-ri* ist unklar; vgl. dazu E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 70; W. F. Albright, *JSOR* 7 (1923), 7; H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 87 Anm. 1; S. Franke, *Könige von Akkad*, 192; J. G. Westenholz, *Legends*, 108 f. Letztere emendiert zu *a-*<*na*> *šu-ri* und liest mit *šūru* III „Stier“ (vgl. *AHw* 1287a): “to the steers of Akkade . . . ”. A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 7 übersetzt kaum wahrscheinlich mit „Assur“. B. Foster, *Muses*^{2} I, 257 vermutete fragend das Wort *asurrû* “foundation”.

Meine Interpretation folgt H. G. Güterbock, *l.c.*, rechnet also mit der Nennung der *Ištar aššurītu*. Die „assyrische Ištar“ ist ein Element, das frühestens in altassyrischer Zeit Eingang in den Text gefunden haben kann (vgl. S. Franke, *l.c.*) und würde, sofern zu Recht ergänzt, für eine assyrische Fassung des *Šar*

19′ und sprach zu Sargon: „Gewiss, mein Herr, ist der, der dich bekannt gemacht und dir die Truppen hergeführt hat, dein Gott,
20′ [„Zababa], der Kämpfer (?) vom Lande jenseits des Flusses (Euphrat)! Welche Länder können Akkade gleichkommen?
21′ [„Welcher] König kann dir gleichkommen? Einen Gegner gegen dich gibt es nicht! Ihr[2] Feind ist das Feuer,
22′ [„ . . . . .] . . *sind gelähmt* (?) im (?) Herzen. Deine Feinde sind in Angst versetzt und starr vor Entsetzen! Du hast sie zurückgeschickt
23′ [„auf] die Felder und Fluren, die Herren, die mehr als er[3] zu Hilfe sind.“

24′ [„Sollten] wir [jemals] an seinen[4] Ort zurückkehren, soll (der Ort) seine Früchte tragen, Äpfel, Feigen, Mispelfrüchte, Wein,
25′ [„ . . . .], Terebinthe, Oliven (?) und Granatäpfel! Sollten wir (aber) nie mehr an (!) seinen Ort zurückkehren,
26′ „soll (der Ort) [. . . . .] tragen! Ausgepresst sein soll die Stadt, wegführen will ich die guten (Sachen)! Warum
27′ „sich weiter aufhalten auf dem [Feld]zug?“ Sargon zog zur Stadt (d. h. nach Akkade), und sie brachen auf. Drei Jahre
28′ [und fünf Monate (?)] hatte er sich (in Puršaḫanda) aufgehalten.

29′ Tafel I von „König der Schlacht“ – vollständig.

---

tamḫāri zeugen, auf die die El-Amarna-Version über hethitische und/oder mitannische Versionen zurückginge. Vgl. dazu oben S. 283 f.

2. In]-×-*u* scheint ein St. constr. auf -*u* vor dem Gen. vorzuliegen, für den zahlreiche Ergänzungen in Frage kommen. J. G. Westenholz, *Legends*, 109 schlägt [*mu-ba*]-*ú* “Seeker (of the battles)” vor (vgl. *bu*’’*û* in Z. 6). – Die Lesung *qé-re-e*[*b*$^!$ . . .] folgt A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 6; J. G. Westenholz, *Legends*, 108. Nach E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 62, Fn. 1 deuten die Spuren eher auf ⸢*e*⸣. B. Foster, *Muses*^{2} I, 252 scheint an *gè-re-*⸢*e*⸣ od. *gè-re-e*[*t-ti* zu denken – er übersetzt: “King of the campaign (?)”. Die Kollation des Zeichens bei S. Izre’el, *AST*, pl. XXXVI kann die richtige Lesung nicht entscheiden. Rainey, *l.c.* ergänzt weiter zu *qé-re-e*[*b* ^{uru}*Ak-kà-dì*]; die Ergänzung hier folgt J. G. Westenholz, *Legends*, 108. Beide Vorschläge sind gleichermaßen möglich.

---

[2] Gemeint sind die Gegner (im Vers zuvor noch im Sg. ausgedrückt).
[3] Bezug unklar.
[4] D. h. Nur-Daggals.

3. *qablu* übersetze ich hier mit „Kampf, Schlacht“ und fasse es als Akk.-Obj. zu *qabû* auf, vgl. dazu *AHw* 889b *s.v. qabû* 3. J. G. Westenholz, *Legends*, 108f. liest dagegen mit *qablu* „Hüfte; Mitte“: *qáb-la-<šu>* LUGAL-G[I-*en* . . .] „Sargon girds his loins.“ – Zur Umschriftweise mit GI statt -*kè*- vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 106. Das Zeichen GI erscheint nur im Namen Sargons; für Velare + Vokal /*i*/ sonst stets KI (= *ki*, *qí*, *gi*$_5$).

4. É-GAL-*lì* ist eine Gen.-Form, der das Regens fehlt – sofern nicht das Adjektiv *ezzi* in eine doppelt verschachtelte St. constr.-Verbindung einbezogen worden ist („seine wütende Waffe des Palastes“; dafür wäre gewöhnlich *kakkīšu ezzi ša ekalli* zu erwarten). Möglicherweise regiert die Form als St. constr. auch LUGA[L-GI-*en*] – so übersetzt A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 7. Schließlich kann die Form schlicht falsch für den Akk. geschrieben worden sein; so liest E. Weidner, *BoSt* 6 [1922], 63: „. . . seine furchtbare Waffe *den* Palast“.

J. G. Westenholz, *Legends*, 110 ergänzt *<qé-re-eb> ekalli*. In Hinblick auf die Annahme, dass mit É-GAL-*lì* höchstwahrscheinlich eine Ortsbestimmung („im Palast“) und kein Akk.-Objekt gemeint ist, ist dies gewiss die plausibelste Lösung. Ich beziehe diese Ortsbestimmung jedoch gegen Westenholz noch auf den vorigen Satz, nicht auf die redeeinleitende Formel, die im *Šar tamḫāri* zumeist mit dem Namen des Sprechers beginnt.

KA×U (vgl. E. Neu/C. Rüster, *Heth. Zeichenlexikon*, Nr. 141) wird in den peripheren Dialekten des Akkadischen aus Ḫattuša, Ugarit und Emar ausschließlich für *pû* „Mund“ verwendet; die entsprechenden Belege hat C. Wilcke, *ZA* 79 (1989), 186 zusammengestellt. In El-Amarna ist die Schreibung nur im *Šar tamḫāri* und in dem großen Brief des Amenophis an Burnaburiaš bezeugt (EA 5 = *VS* 12 198, ii 67; iii 3; iv *passim*). C. Wilcke, *l.c.* sieht in der Verbreitung dieser Schreibung einen Reflex der sog. „Ḫattuša-Schule“, die D. O. Edzard, *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* 8 (Jerusalem 1988), 27–33 beschrieben hat und die das Akkadische der Levante und Ägypten vermittelte. – Für den Silbenwert /*ka*/ schreibt das *Šar tamḫāri* sonst stets GA = -*kà*-, mit Ausnahme von Rev. 19′, wo zweimal gewöhnliches KA für das Possessiv-Suffix -*ka* erscheint.

6. In Hinblick auf die hethitische Version der *Šar tamḫāri*-Erzählung (vgl. H. G. Güterbock, *MDOG* 101 [1969], 19 Kol. i 13′) halte ich *ú-ba-a* mit S. Izre’el, *AST*, 73 für eine Form der 1. Ps. Sg. (so auch J. G. Westenholz, *Legends*, 111). Da das zweite Verb der Zeile im Prät. steht, ist es dagegen wenig wahrscheinlich, dort gleichfalls die 1. Ps. Sg. anzunehmen (Izre’el: “I shall subdue”). Vielmehr scheint Sargon hier von der Unterdrückung der Kaufleute durch Nūr-daggal zu sprechen.

Zur im peripheren Akkadisch des 2. Jahrtausends häufiger belegten gedoppelten Schreibung des 1. Konsonanten (hier: -*kk*-) vgl. oben S. 256. Die

Erscheinung findet sich sowohl in Nomina wie auch in Verbalformen und ist vor allem im Boghazköy-Akkadischen zu beobachten.

7. Die Zeile bleibt trotz aller Bemühungen unklar. Aufgrund der Trennlinien, die die Zeilen 7–12 abteilen, und dem Inhalt dieser Passage ist lediglich sicher, dass ein Sprecherwechsel stattgefunden hat. In Hinblick auf die Zeilen 10 ff. scheint hier ein Angehöriger der Soldaten zu reden, der Sargon von der Beschwerlichkeit seines geplanten Zuges nach Purušḫanda erzählt.

E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 70 unten und H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 87 lassen die Zeile offen. W. F. Albright, *JSOR* 7 (1923), 8 Fn. 11 liest [*ḫi-i*]*m-ma-ta*$_{5}$ *it-ra-a ša-iṭ Šarru-k*[*è-en* . . .] "sweepings he has brought! Despised is Sargon", mit *ḫimmatu* „Gesammeltes; Kehricht, Abfall" und *šâṭu* II, vgl. *AHw* 1205a „gering achten, missachten" (m/spB; *s.v.* 2 auch diese Stelle verbucht). Dem schließt sich A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 7 an. Sofern *ša-iṭ* eine Stativform ist, wäre sie für *šâṭu* II der einzige stark flektierte Beleg für das Verb, das sonst den Stativ *šīṭ* bildet. S. Franke, *Könige von Akkad*, 184f. liest: [*di*$^{?}$-*i*]*m*$^{?}$*-ma-ta*$_{5}$ *it-ra-a ša* Á$^{?}$ LUGAL-[*kè-en* . . .] „[mit Jam]mern holte er den der Seite? Sargons [. . . . .]". J. G. Westenholz, *Legends*, 110 f. möchte eine redeeinleitende Formel rekonstruieren: [. . . -*i*]*m-ma* UD ID *ra a-ša-*<*re*>*-ed* LUGAL-G[I-*en* KA×U-*šu e-ep-pu-ša*] "the champion of Sargon opens his mouth . . ." Am Ende der Zeile fehlt hierfür jedoch der Platz, denn nach Schroeders Kopie ist der rechte Rand der Tafel auf Höhe dieser Zeile erhalten und unbeschrieben; nach dem Namen Sargons dürften nicht mehr als 4 Zeichen fehlen. Dass hingegen ab Z. 8 tatsächlich der *ašarēdu* bzw. ein Vertreter der Soldaten spricht, geht aus der Anrede Sargons an die *qarradū* in Z. 5 und dem Inhalt der Rede ab dieser Zeile, die die Antwort darstellt, hervor.

Für ID-*ra-a* böten sich *tarû* I „fortholen" oder *tarû* II „hochheben" an, wobei die Endung -*â* als kontrahierter Ventiv zu erklären wäre (vgl. ebenso Rev. 26′ *lu*(-)*ut-ra-a*), da ein fem. Pl.-Subj. zu fehlen scheint.

8. Vgl. den Beginn von Z. 15, der ebenfalls mit [. . .]-*li-iš pa-ra-ak-ki* beginnt. Weidners *li-iš-pa-ra-ak-ki* „möge dich senden den Weg" (vgl. *BoSt* 6 [1922], 63) ist ausgeschlossen, da *šapāru* zur Ablautklasse gehört und die Form *lišpurakki* lauten müsste. Überdies müsste -*kī* „dich" auf einen femininen Referenten verweisen. Denkbar auch ist ein ŠD-Stamm von *parāku* (G ~ D) „sich quer legen", der dann den faktitiven D-Stamm ersetzte, also *išparrakkī* „Sie (die Berge?) legen sich dir quer", doch der ŠD-Stamm ist nach *GAG* § 95a nur im hymnisch-epischen Dialekt üblich, zu dem das *Šar tamḫāri* entgegen W. von Soden, *ZA* 40 (1931), 174 kaum gerechnet werden kann.

Statt einer obskuren Verbform lässt sich besser das Substantiv *parakku* ansetzen. So liest H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 87 Fn. 3 mit B. Landsberger *apud* W. von Soden, *ZA* 41 (1933), 110 Fn. 1 [*šarru ka*]-*li-iš parakkī* „König über alle Könige (*sic!*)". Für [. . .]-*li-iš* lassen sich zwar eine Vielzahl von

Ergänzungsmöglichkeiten finden, die von J. G. Westenholz, *Legends*, 111, diskutiert werden, doch scheinen mir zum einen die von Westenholz aufgeführten Verbformen allesamt ausgeschlossen zu sein, wodurch die Annahme eines Term.-Adv. wahrscheinlich wird, zum anderen dürfte die Z. 15, wo die Phrase erneut erscheint, mit Sicherheit eine preisende Anrede an Sargon darstellen, so dass das von Landsberger vorgeschlagene *kališ* einige Wahrscheinlichkeit für sich hat. Ein Adverb, z. B. *eliš* oder *šapliš*, käme jedoch ebenfalls in Betracht. – Vor [*kà*?]-*li-iš* hat gewiss mehr als nur LUGAL-*ru* gestanden – es fehlen dort noch mindestens fünf Zeichen. – In *ša terriš* fehlt der Subjunktiv (ebenso in Rev. 24′f., vgl. die Anm. unten zu den Zeilen).

9. Zur Ergänzung von Z. 9 f. vgl. die Zeilen Obv. 26 f. – *ur-ḫa-at* stelle ich zu *urḫu* I „Weg, Pfad, Bahn", in einem für *urḫu* sonst nicht belegten, prädikativen femininen Stativ: „(es) ist ein Pfad", mit dem Femininum *ḫarrāna* in Z. 8 als Subjekt (dazu siehe unten). Zu diesem Stativ steht *šupšuqat* in einer Art Verbalkopplung als („adverbielle") Ergänzung bzw. Charakterisierung, die ebenfalls in den Stativ gesetzt worden ist. Grammatisch ist die Konstruktion freilich heikel. In korrekter babylonischer Grammatik wäre die Phrase ein Nominalsatz mit ergänzendem Adjektiv: *urḫu šupšuqtu*. – J. G. Westenholz, *Legends*, 112 stellt *urḫat* dagegen zu *warḫu*/*urḫu* „Monat": "it is a monthlong".

Das Subjekt *ḫarrāna* ist fälschlich in den Akk. gesetzt, der wahrscheinlich den Objektsakk. des Infinitivs *alākam* repräsentiert. Theoretisch wäre *ḫarrāna* aber auch als Akk. der Beziehung zu erklären („Was den Weg betrifft . . ."). – *alakta* ist ein Akk. der Beziehung, orientiert auf den Stativ *marṣat* („mühsam an Wandel").

Purušḫanda war zur Zeit der altassyrischen Handelskolonien ein bedeutendes politisches Zentrum in Kappadokien und Sitz eines Großfürsten (*rubā'u rābiu*), der, wie aus seinem Titel zu schließen ist, wahrscheinlich eine Oberhoheit über die übrigen Stadtfürsten (*rubā'u*) der Gegend ausübte; vgl. hierzu A. Kuhrt, *The Ancient Near East c. 3000–330 BC* I, 225–228. Wie weit der Einfluss dieser Stadt geschichtlich in das dritte Jahrtausend zurückreicht, lässt sich nicht ausmachen. Die einstige Machtfülle Purušḫandas hatte in der historischen Tradition der Hethiter ihren Niederschlag im sogenannten Anitta-Text gefunden; vgl. H. Klengel, *Gesch. des heth. Reiches*, 31 und 23 f. mit Literatur (zum Text). Dass Purušḫanda und keine andere anatolische Stadt im *Šar tamḫāri* das sagenhafte Ziel von Sargons Kriegszug ist, dürfte kaum ein Zufall sein. Vermutlich wurde Purušḫanda bereits in der Zeit des altassyrischen Anatolienhandels im geographischen Horizont der Mesopotamier zu einem Synonym für den fernen Rand der Welt (vgl. dazu oben S. 279, auch S. 223 Anm. 111).

Es ist unwahrscheinlich, dass Purušḫanda tatsächlich jemals Ziel eines Kriegszuges Sargons von Akkade gewesen ist. Eher ist eine Übertragung der sagenhaften Erzähltradition auf Verhältnisse des frühen 2. Jts. anzunehmen. In

diesem Sinne äußerte sich etwa J. J. Glassner, *RA* 79 (1985), 119 und 121. Dagegen ist J. G. Westenholz, *CRRA* 34 (1987), 5–22 optimistischer und rechnet mit "short periods of political hegemony of the Akkadian kings in southeastern and soutern Anatolia" (*l.c.* 22; vgl. dazu S. 283 Anm. 90).

Die genaue Lokalisierung von Purušḫanda ist bislang noch nicht geglückt. Früher wurde Açem Höyük aufgrund seiner Größe und der Bedeutsamkeit der dort ergrabenen Gebäude für Purušḫanda gehalten; vgl. E. Bilgiç, *AfO* 15 (1945-51), 20 f.; Nimet Özgüç, *Anatolia* 10 (1966), 29 f.; M. Forlanini, *Hethitica* 6 (1985), 46. Alternativ wurde Karahüyük in der Konya-Ebene oder ein Hügel im NW des Beysehir-Sees vorgeschlagen; vgl. dazu H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 18 oben; A. Kuhrt, *o.c.* 92. Vgl. zur Lokalisierung noch Meriggi, *Fs. Brandenstein*, 259 ff. und E. I. Gordon, *JCS* 21 (1967), 81.

Zu den Belegen des Ortsnamens vgl. *RGTC* 4 (aA, 1991), 29–31 *sub* „Burušḫattum"; *RGTC* 6 (heth., 1978), 323 f. *sub* „Purušḫanta" („südlich von Tuz gölü") und *RGTC* 6/2 (heth. Supplement, 1992), 128 *sub* „Purušḫanta".

10. J. G. Westenholz, *Legends*, 112 f. diskutiert ausführlich die verschiedenen Möglichkeiten, diese Zeile zu lesen, um sich schließlich für *ḫarrān ša adammumu šipir* <*sebet bēri*> (Konjektur nach Z. 27) "the road of which I groan" als die "best solution" zu entscheiden (ähnlich auch B. Foster, *Muses*[2] I, 252). Doch selbst wenn die zögerliche Rede des Soldaten als Feigheit hingestellt werden soll, die dem Heldenmut Sargons gegenübersteht, ist es kaum plausibel, dass der Soldat *sich selbst* als Klagender, mithin als Feigling bezeichnet. Ich lese *ša a-tá-mu* „(der Weg), von dem ich spreche", da die Wendung *ša atawwu* im aB „Nāram-Sîn und der Herr von Apišal" i 1′ (vgl. Westenholz, *Legends*, 176) sowie wahrscheinlich auch im aB Sargon-Epos AO 6702, Z. 7 (vgl. oben S. 364) vorkommt, sie somit in den Sargon- und Narām-Sîn-Legenden mehrfach bezeugt ist. Auffällig ist die St. constr.-Form KASKAL-*an* (hier und in Z. 27), die sonst nur vor einem asyndetischen Relativsatz (Typ *bīt īpušu*) zu erwarten wäre.

11. Das phonetische Komplement -*ša*- zu -*šab*- ist wohl damit zu erklären, dass das Zeichen gegen das ähnliche Zeichen SIPA eindeutig differenziert werden sollte. Zur Erscheinung im Boghazköy-Akkadischen (vor- und nachgestellte Komplemente) vgl. Labat, *L'Akkadien de Boghaz-köi* (1932), 19 *sub* II (drei Belege für Voranstellung) sowie Durham, *Studies in Boğazköy Akkadian*, 332–334 (Durham verzeichnet nur nachgestellte Komplemente und kennzeichnet die Erscheinung als selten).

12. *iqtatâ* ist abzuleiten von *qatû* II (*AHw* 911b) „zu Ende gehen; verderben" und steht wie *ītanḫâ* im Perfekt der 3. Ps. fem. (für Dual). Vgl. zu dem Verb auch das Adj. *katû* (*AHw* 466a, *CAD* K 308) *katû*, *qatû* „schwach, dürftig". Das Perfekt hat in dieser Zeile die Bedeutung eines Futurums exactums (vgl. S.

Franke, *Könige von Akkad*, 231). – Zu *burku* neben *birku* für „Knie“ vgl. *AHw* 140a. Hier steht das Lexem im Dual Nom. mit Poss.-Suffix *-ni*.

13. Zu *šukallu*, *šukkallu* „Minister, Wesir“ vgl. *AHw* 1263 f. und die Belege im *CAD* S (1984), 354–360 *s.v.* 1. “a court official”. Der Begriff bezeichnet zuallermeist einen höheren Amtsträger am Hofe. Weidners Übersetzung „Obmann“ trifft den Sinn der Stelle gut, denn im Text scheint der *šukkallu* ein von den freien Händlern gewählter Vorsteher zu sein. Er schart die Händler hinter sich und organisiert das Aufbegehren gegen den untätigen König, auf den sie die Untertanentreue geschworen haben. Ob der *šukkallu* darüberhinaus auch ein Beamter des Königs ist, ist schwer zu entscheiden. Er erinnert an den altbabylonischen „Aufseher“ oder auch „Beauftragten der Kaufleute“, den *wākil tamkāri*, worauf J.-J. Glassner, *RA* 79 (1985), 121 hingewiesen hat. Glassner schließt daraus, dass die El-Amarna-Version des *Šar tamḫāri* auf eine altbabylonische Vorlage zurückgeht. Zum *wākil tamkāri* vgl. *AHw* 1315a *s.v. tamkāru* 2; N. Postgate, *Early Mesopotamia*, 221; H. Klengel, *König Hammurapi*, 162–167. Nach Klengel war der *wākil tamkāri* im zentral verwalteten Reich Ḫammurapis vornehmlich ein Staatsbeamter, der für das Eintreiben und Abliefern von Abgaben der Händler an den Palast zuständig war. In der Passage Z. 13–20 (oder 21) spricht gewiss der *šukallu* der Kaufleute. Er steht zwar erst am Ende der redeeinleitenden Formel, doch ist in Obv. 23 f. noch einmal das gleiche Formular für die Redeeinleitung des *šar tamḫāri* zu beobachten.[1] Am Zeilenanfang stand gegen H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 88 wahrscheinlich nicht der Name des *šukkallu*, da zweifelhaft ist, ob sein Name in dem Text überhaupt von Interesse war – eher ist an eine Metonymie für den *šukkallu* zu denken.

Foster, *Muses*[2] I, 253 setzt am Zeilenanfang Nūr-Daggal als Sprecher ein – er interpretiert die Zeilen 14 f. als sarkastische Schmährede gegen Zababa und Sargon gegenüber dem Obmann. Jedoch kann ich mich seinem konkreten Verständnis der Z. 16 nicht anschließen; so übersetzt Foster: “[. . . .] the merchants vomited up (what was in) their stomachs (*libbīšunu*), mixed up with bile”. M. E. muss diese Zeile metaphorisch aufgefasst werden – entweder als wuterfüllte wörtliche Rede des Obmanns, oder aber als Einleitung der Rede ab Z. 17, in der die Wut der Kaufleute metaphorisiert wird.

14. J. G. Westenholz, *Legends*, 114 ergänzt am Zeilenanfang im Anschluss an E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 62 mit [DINGIR-*kà* ^{d}*Za-ba*$_4$-*ba*$_4$] (vgl. Obv. Z. 21 Ende), doch ist dies recht unsicher. Wahrscheinlicher hat hier mit H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 88 ein Epitheton des Sargon gestanden, da hier vermutlich von (oder zu?) ihm gesprochen wird.

---

[1] *CAD* S (1984) 358a *sub* 11′ will dagegen den *šukkallu* hier als Adressaten der redeeinleitenden Formel sehen, wobei dann jedoch ganz unklar bliebe, wer spricht.

mu-še-te-<še>-ru ist nach H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 88 Fn. 1 eine fehlerhafte Form für *muštēšeru*. Zu *ešēru* Št „in Ordnung halten, recht leiten“ mit *ḫarrānu* in der Bedeutung „geraden Weges ziehen, den Weg einschlagen“ vgl. *AHw* 256b *s.v.* 8; R. Borger, *BAL*^{2}, 248a oben (Glossar); *CAD* E (1958), 358 f. *s.v.* 8.[2] Inhaltlich ist die Form noch immer schwierig. Vgl. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 63: „der denWeg recht macht“; A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 9: “who makes straight (?) the way”; J. G. Westenholz, *Legends*, 115: “who proceeds on the way”.

16. *i-ra-a* wird hier allgemein von *arû* „(sich) erbrechen“, mit *martu* „Galle“ als Objekt, abgeleitet. Dem Zusammenhang nach sollte es sich um ein Präsens im Pl. fem. handeln (Subjekt ist *ša tamkārē libbīšunu*), auch wenn gerade hier die Dopplung des ersten Konsonanten nicht geschrieben wurde. *bullul* ist ein Stativ der 3. Sg. und somit grammatisch falsch, da auch hier *ša tamkārē libbīšunu* das Subjekt darstellt.

Die letzte Form ist bislang stets ^{im}*mé-ḫe-e* „Sturm, Unwetter“ gelesen worden. *meḫû* wird öfters als Metapher für Zorn verwendet. J. G. Westenholz, *Legends*, 115 schlägt dagegen vor, mit einer Nebenform von *mâʾu* I „(Galle) erbrechen“ zu lesen, auch wenn das Verb zur *a*-Klasse gehört und die Form eigentlich *imāʾê* lauten müsste. Dafür spricht, dass dieses Verb mit *martu* „Galle“ als Objekt öfters belegt ist. Allerdings würden mit Westenholz’ Lösung drei Prädikate – *bullul*, *imêḫê* und *īrâ* – mit nur einem gemeinsamen Objekt (*marta*) konstruiert sein, was ich syntaktisch für wenig wahrscheinlich halte.

17. Ich lese *mi-na* als das Fragewort *mīnu*, *mīnû*, *mīnâ*: „was?“, das auch im Sinne von „warum?“ verwendet werden kann. In Rev. 27′ erscheint es in der Form *mi-nu*. Damit ist eine rhetorische Frage naheliegend, etwa: „Warum hält Sargon sich in Akkad auf?“

Das Verb *laqātu* „hinwegraffen“ ist seit der aAk Zeit häufig in Fluchformeln von Königsinschriften belegt. An eine solche Fluchformel an dieser Stelle hatte bereits P. Dhorme, *RB* 33 (1924), 26 gedacht; dieselbe Idee bewog S. Franke, *Könige von Akkad*, 184 f. und 194 f. zur Emendation der Zeile zu: ^{uru}*Ak-kà-dì*^{ki} *uš*$^{!}$*-ši lilqut* „Er soll im Inneren von Akkad die Fundamente wegpicken!“ Diese Lösung vernachlässigt jedoch ein kontextuelles Problem: Warum sollten die Kaufleute Akkads Vernichtung herbeifluchen, wenn sie wenige Zeilen später Sargon um Hilfe angehen? Die Schwierigkeit liegt im Objekt *ki-iš-ši*. Ich verstehe es als Kasus obliquus von *kiššū* (Pl. tant.) „Macht, Gewalt, Herrschaft“, wohl auch „gewaltsame Unterdrückung“ (vgl. *AHw* 493a oben und *CAD* K 461a *s.v. kiššu* B; in lexikalischen Listen wird der Ausdruck mit *nukurtu* und *dâku* ge-

---

[2] M. P. Streck, *ZA* 84 (1994), 173 sub 3.3.1. *ešēru* Št trägt in seiner Untersuchung des lexikalischen Št-Stammes dieser speziellen Verwendung des Št von *ešēru* keine Rechnung, sondern deutet ihn ausschließlich als „Intensiv zu Š“ („in Ordnung halten“).

glichen). S. Izre'el, *AST*, 73 übersetzt das Wort mit "enemies" zu frei. J. G. Westenholz, *Legends*, 115 f. möchte hier, wenig überzeugend, „Kiš" lesen; für weitere mögliche Lösungen vgl. Westenholz, *ibid*.

18. Zu *šuma zakāru* „Namen aussprechen" vgl. *CAD* Z 15f. s.v. *zakār šumi* „invocation" und S. 16–22 *s.v. zakāru* A: "1. to declare under oath; 2. to invoke (the name of a deity), . . . , to praise (a person or a deity, with *šumu damqu* or *banû*)". Die wörtliche Bedeutung „den Namen Sargons aussprechen" ist hier sicher im Sinne von „Auf Sargon (die Untertanentreue) schwören" gemeint. Die Interpretation der Zeile von S. Izre'el, *AST*, 66 mit LUGAL ŠÚ *šum-ni iz-kùr* "(Sargon), the king of the world, mentioned our name" halte ich dagegen für inhaltlich unwahrscheinlich.

u(*r*)*ridānu* ist mit H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 88 Fn. 4 eine verderbte Stativform der 1. Pl. für assyrisch *urdānu* „wir sitzen unten/herabgestiegen (im Lande)"; zu *u*- statt (*w*)*a*- vgl. *GAG* § 103k. Weniger wahrscheinlich ist ein falsch gebildeter Stativ D (für *urrudānu*; so J. G. Westenholz, *Legends*, 116), da *warādu* sonst nicht im D-Stamm belegt ist. E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 63 interpretiert das Prädikat als korrupte Form von *ūridanni*: „Er (Sargon) soll zu uns herabsteigen, wir wollen Macht empfangen, (denn) wir sind keine Krieger." (entsprechend auch A. F. Rainey, *El Amarna Tablets*, 9). Für diese Lösung erwartete man jedoch mindestens ein Präsens, so dass die Form doppelt falsch für *urradanni* gebildet wäre. – *uridānu nimaḫḫara kiššūti* verstehe ich als Verbalkoppelung.

19. Die Lesung *lu*! folgt E. Weidner, *BoSt* 22 (1922), 62; das Zeichen ist eher kein -*ú*- (so J. G. Westenholz, *Legends*, 116) und auch kein -*ri*- (so A. F. Rainey, *El Amarna Tablets*, 8). – Zu *udû*, *udā'u* (Ergänzungsvorschlag J. G. Westenholz, *Legends*, 116) „Geräte, Utensilien für Zugtiere, Reisen, Handwerker usw." vgl. *AHw* 1401b unten (bab. und nA belegt).

mitḫāru „einander entsprechend" erscheint hier im stativischen Prek. *lū mitḫār* „es soll einander gleich sein". Vgl. dazu den aB Beleg für einen stativischen Prek. *RA* 21 (1924), 22, 25 *lū mitḫārat*, gebucht in *AHw* 662a *s.v.* 1. Die endungslosen Belege für *mitḫār* ohne *lū* sind überwiegend ebenfalls als Stative aufzufassen, da sie zumeist das Prädikat des Satzes stellen; vgl. die Belege in *CAD* M/2 (1977), 135–137 "adj.; 1. of equal size, amount, or degree; 2. equivocal, indecisive", *AHw* 662 *s.v.* und *GAG* § 62 f.

ni-pa-lu ist vermutlich falsch für *nippal* gebildet, indem der Schreiber der Tafel eine überflüssige Pl.-Endung der dritten Ps. -*ū* an das Verb anfügte (vgl. dagegen die korrekten Bildungen *nuššab* und *nušapšaḫ* in Obv. 11, *nizkur* und *nimaḫḫara* in Obv. 18, *nillak* und *i nīpuša* in Obv. 21 sowie *nissaḫur* in Rev. 24′f.). Gegen A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 64 scheint die Form kein "promissory subjunctive" zu sein, denn beeidende Hauptsätze hat das Akkadische mB/mA und später offenbar nicht mehr gekannt (vgl. *GAG* § 185g). Auch J. G.

Westenholz, *Legends*, 116 will einen Subjunktiv ansetzen. Die subjungierte Verbform wäre asyndetisch konstruiert, und die Wortstellung wäre ihrer Lösung gemäß recht kompliziert. Sie liest *udâ urḫi šarru ummid šuāta*$^!$ (UR-*ta*$_5^!$ für ḪAR-⸢BI⸣) *nippalu šarru* "The necessities of the road, O king, impose, that which we shall pay, O King". Wenig glücklich ist hierbei die Annahme gleich zweier Vokative. Nach G. Wilhelm *apud* S. Franke, *Könige von Akkad*, 195 könnte die Schreibung auch auf einen Hörfehler für *nippal u šarru* „werden wir bezahlen und der König . . ." zurückgehen. Sie wäre dann Zeugnis dafür, dass der Schreiber der Tafel oder seiner Vorlage den Text nach Diktat geschrieben hatte (vgl. dazu oben S. 261 f. und 265). – *ša ša* ließe sich als Dittographie verstehen, doch möchte ich mit E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 72 die beiden Zeichen eher als zwei aufeinanderfolgende Relativpronomina auffassen.

20. Diese Zeile wird von praktisch jedem Bearbeiter verschieden aufgefasst. Zahlreiche Unwägbarkeiten erschweren das Verständnis, z. B. die Frage, ob die Gruppe UR-SAG LUGAL eine St. constr.-Verbindung darstellt oder nicht. Da in der Zeile zuvor von der Bezahlung von Sargons Soldaten und seinem Tross die Rede ist und in dieser Zeile Gold und Silber erwähnt werden, ist wahrscheinlich auch hier noch die Finanzierung des Unternehmens das Thema. Unter dieser Prämisse ist es unwahrscheinlich, dass für die Verbform *li-id-dì-nu-šu* die Soldaten (UR-SAG oder UR-SAG LUGAL) das Subjekt stellen, die irgendwem Silberringe „geben" (so z. B. von A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 8 oder B. R. Foster, *Muses*^{2} I, 253 angenommen). Eine andere Möglichkeit wäre, ein unpersönliches Subjekt „man" anzunehmen, womit die Kaufleute sich hier wohl selbst meinen würden, und als Empfänger der Silberobjekte aufgrund des Suffixes *-šu*, das nur auf Sargon bezogen werden kann, den König (LUGAL) anzusehen.

Ich habe mich dagegen bei der Deutung von *li-id-dì-nu-šu* S. Izre'el, *AST*, 72 angeschlossen, der die Form mit "may he give the" übersetzt und in der Form eine ergativische Konstruktion nach Art der im Ḫurro-Akkadischen üblichen erkennt (zu dieser vgl. G. Wilhelm, *AOAT* 9 [1970], 61–63). Nach diesem Konstruktionstyp erscheint am transitiven Verb ein Agentiv-Suffix, das auf das Subjekt zurückverweist. Der Gebende wäre somit Sargon, Empfänger wären die Soldaten. Ähnlich hatte bereits E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 65 übersetzt: „Sargon möge ihm geben einen . . . . . aus Silber".

ZU ZU GUŠKIN lese ich mit H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 88 Fn. 5 als *zūzu ḫurāṣi* „Halbschekel von Gold". Die Konstruktion ist möglicherweise ein St. constr., in dem der Kasusvokal falsch gewählt wurde, ähnlich wie in *šam<me>-rū kaspi*. Die alternativen Deutungen gehen hier von einer Form von *zâzu* „teilen" aus.

Am Zeilenanfang fehlen zwei Zeichen; es folgt ein UŠ (gegen A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 8 kaum als *-li-* zu lesen). Vielleicht stand hier ein Verb, mit

Sargon als Subjekt; oder es ist mit Güterbock, *l.c.* UŠ als „sechzig“ zu lesen und davor ein Multiplikator zu vermuten.

šam-<mé>-ru, so gelesen im Anschluss an E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 72, muss ebenso wie die anderen Vorschläge (vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 117) unsicher bleiben.

21. *alkāni* ist der Imp. der 2. Ps. Pl. c. mit Ventiv, vgl. *GAG* Paradigma 7. – *in-ni-pu-ša* lese ich hier als Krasisschreibung für den Kohortativ *i nīpuša*, obgleich das ganz unsicher bleiben muss, da mir keine weiteren Belege hierfür bekannt sind.

22. Die Verbalformen dieser Zeile sind alle als Präterita aufzufassen; vgl. dazu unten die Anmerkung zu Rev. 27′. Sie sind mit einer falschen Endung *-a* (statt Pl. m. *-ū*) gebildet, die vermutlich jeweils die Plural-Feminin-Endung *-ā* darstellen. Vgl. dazu unten zu Z. Rev. 22′ letzter Absatz. Zur fehlerhaften Geminierung des ersten Radikals vgl. oben Anm. Obv. 6.

23. S. Izre'el, *AST*, 69 übersetzt: “[the m]erchants did not meet the warriors”; ähnlich J. G. Westenholz, *Legends*, 119: “After the merchants entered, they did not confront the warriors”. Wahrscheinlich aber sind die Soldaten Subjekt von *ul imḫurū*: Sie sind die Gegner der Idee, den Feldzug zu unternehmen, vermögen jedoch nicht mehr, die aufgebrachten und in den Palast drängenden Kaufleute aufzuhalten.

24. Das erste Zeichen der Verbalform, das in Schroeders Kopie wie DU mit drei anfänglichen Waagerechten erscheint, ist nach Kollation von E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 64 Anm. 1 (vgl. *l.c.* 61 Anm. 3) zu ID$^{!}$ korrigiert worden. A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 8 liest das Zeichen nach Kollation DA (= *tá*). S. Izer'el, *AST*, 73 bezeichnet die Lesung *du*$^{?}$*-bu-*⸢*ba*$^{?}$⸣ als “most probable”, doch sein Kollationsergebnis lässt gleichwohl DA zu. Ich nehme DA an und verstehe die Form als 2. Pl. Präs. von *dabābu*, in deren Schreibung ein zweites DA versehentlich ausgefallen ist. J. G. Westenholz, *Legends*, 118 f. liest dagegen *Puršaḫanda ša du!-bu-*⸢*ba*⸣ “The fabled Purušḫanda”, doch setzt sie damit ein Adj. D *dubbubu* „vielbesagt, sagenhaft“ an, das sonst nicht belegt ist. Für KI-RI-ID-TA-ŠU bieten sich eine Reihe von Lösungen an, die von J. G. Westenholz, *Legends*, 118 f., diskutiert worden sind. Ihre Übersetzung “I would see its bravery (?)” rechnet offenbar mit dem Substantiv *qarittu* „Mut, Kühnheit, Heldenhaftigkeit“ (> **qarīd-tu*); vgl. dazu *CAD* Q 132a *s.v. qarittu* “(s. fem.) heroic behavior” (SB), ferner *CAD* Q 129–131 *s.v. qardu*, fem. *qarittu*, *qarattu* “(adj.) heroic, valiant”. Die Form *qe/irittu* ist jedoch sonst nicht bezeugt. Ich setze mit A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 9, mit B. Foster, *Muses*^{2} I, 253 und S. Izre'el, *AST*, 69 das Wort *gerrētu* „Wege, Routen“ an. Der Akk. Pl. müsste korrekt auf *-êti* bzw. *-etti* statt *-êta* (*-etta*) auslauten, die Form ist also mit fehlerhafter Kasusendung gebildet.

25. S. Izre'el, *AST*, 73 möchte am Zeilenanfang statt *ša*[!]*-ar-šu* vielmehr *ta*[!]*-ar-šu* "its way back" lesen. Im Zusammenhang der Rede Sargons, in der er danach fragt, wie er nach Purušḫanda kommt und wie der Weg dorthin aussieht, erscheint mir dies ausgeschlossen. Für die ersten drei Zeichen sehe von einer Ergänzung ab. J. G. Westenholz' [*mi-iš*]*-šu ša-ar-šu* "[What] is its direction?" (*Legends*, 118) ist aus Platzgründen unwahrscheinlich; es fehlen gewiss drei, nicht bloß zwei Zeichen.

Die Kollation S. Izre'els hat die alte Lesung ˹KASKAL˺*-an-sú a-i-tù ki-i li-il-li-*˹*ik*˺*-ma* gegen die Konjektur durch J. G. Westenholz, *Legends*, 119 bestätigt. Die Annahme einer Schreibung KASKAL*-an-sú* ist phonologisch nicht ausgeschlossen; immerhin lassen sich einige wenige Belege aus verschiedenen Epochen für diese Erscheinung beibringen: vgl. *GAG* § 30 i/j* und 102 l; H. P. Adler, *Tušratta*, 23; J. W. Durham, *The Akkadian of Boghazköi*, 457; dazu auch S. Franke, *Könige von Akkad*, 218. Die Übersetzung der Phrase *ajjītu kī lillikma* mit einem Relativsatz ist ungewiss. Es wäre auch ein Hauptsatz möglich, doch bliebe auch so der Bezug von *ajjītu* auf das vorhergehende *ḫarrānsu* bestehen. *lillikma* lese ich als fehlerhaften Prek. für die 1. Ps. Sg. (statt *lullikma*). S. Izre'el, *AST*, 69 denkt hingegen an einen Fehler für das indefinite „man" ("What is its way through which one is to go?"), wofür das Akkadische gewöhnlich die 3. Ps. Pl. statt Sg. schreibt.

26 f. Der Platz am Zeilenanfang fordert vier Zeichen, die hier entsprechend Z. 8 ergänzt wurden; einfaches KASKAL*-na* (so J. G. Westenholz, *Legends*, 118) ist ausgeschlossen. In Z. 27 Anfang hat dagegen KASKAL*-an*, entsprechend Z. 9, sicher gefehlt, da der Platz in der Lücke zu knapp ist.

28. *takkassu* ist nach *AHw* 1306a „ein kleiner Steinblock", nach *CAD* T 75 ein "unworked block, slab". A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 9 übersetzt dieses Lemma mit "antimony (?)". Zu vergleichen ist die Zeile Rev. 13′, wo *takkassu* als Spezifizierung der *agû* „Krone" verwendet wird (sofern *agû* dort korrekt interpretiert ist) und wahrscheinlich „Edelsteine" bedeutet. – GAM ist in babylonisch-assyrischen Texten gewöhnlich das Logogramm für *kippatu* „Umkreis", dann zumeist auf Himmel und Erde bezogen, vgl. *AHw* 482b *s.v.* 2 und *CAD* K 399 *s.v.* 2 c und 3 d für die profane Bedeutung "circumference". S. Franke, *Könige von Akkad*, 226 hat allerdings darauf hingewiesen, dass im hethitischen Kontext GAM vielmehr heth. *katta*(*n*) „unten" vertritt und in einem Amarna-Brief *šaplītu* mit GAM*-ti* ausgedrückt wurde;[1] somit ist *šaplītu* hier nicht ganz auszuschließen.

Zur Interpretation: Der Zusammenhang der Passage ab Z. 28 mit der Erzählung ist unklar. B. Foster, *Muses*[2] I, 254 nimmt an, dass sie bereits eine

[1] EA 162:80: *ina māti elītim adi māti šaplīti* (GAM*-ti*) *ṣīt* [d]*šamši* [*ad*]*i erēbi* [d]*šamši* "Vom oberen Land bis zum unteren Land, (vom) Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang".

Beschreibung der Landschaft auf Sargons Kriegszug darstellt: "[Sargon entered] the massive mountains, . . ." Andere vermuteten, dass die Passage eine Rede der Kaufleute darstellt, die sich gegen das zögerliche Abraten der Krieger wendet und das ferne, reiche Land in bunten Farben ausmalt, was ich für wahrscheinlicher halte (mit J. G. Westenholz, *Legends*, 119–121). Unklar ist insbesondere, worauf sich die in Z. 30–32 dreifach genannte Distanz von sieben Meilen bezieht. Sind sie die Abschnitte eines Marschweges (so E. Weidner, *BoSt* 6 [1922], 91 f.; H. G. Güterbock, *ZA* 42 [1934], 89), beschreiben sie die Ausdehnung einer Landschaft oder schildern sie die Dimensionen der topographischen Details (Berge, Wälder etc. – Letzteres scheint Westenholz, *l.c.* anzunehmen)? Als ein Text, der diese Passage reflektiert haben könnte, lässt sich die Rückseite der berühmten Babylonischen Weltkarte heranziehen, die W. Horowitz, *MCG*, 20–42 neu bearbeitet hat. Schon E. Weidner hat sie mit dem *Šar tamḫāri* in einen Zusammenhang gestellt, da auf der Vorderseite in Z. 10′ Sargon und Nūr-Dagān erwähnt werden: [× × ^{m}]⌜^{d}⌝*Ut-Napištim* (ZI^{tim}) *Šarru* (LUGAL)-*kin u Nūr* (ZALAG)-^{d}[*D*]*a-gan šàr Pur-*⌜*ša-an*$^{?}$*-ḫa*⌝*-a*[*n-da*]. Ansonsten ist auf der Vorderseite von Marduk, dem großen Meer, „vernichteten Göttern" (Z. 4′: *ilānu ab-tu-t*[*u*]) und einer Reihe von z. T. exotischen Tieren die Rede.

Im Text auf der Rückseite werden die sieben fernsten Regionen (*nagû*) am Rande der Welt beschrieben, zum Teil in phantastischer Ausmalung, zum Teil in Maßangaben, wobei unklar bleibt, worauf sich diese beziehen. Die Einleitung zu jedem *nagû* ist stereotyp formuliert – so in Z. 9′ (die anderen *nagû* ergänze entsprechend): [*a-na re*]*-bi-i na-gu-ú a-šar tal-la-ku* 7 *bē*[*ru* . . .] Horowitz, *MCG*, 25 übersetzt dies mit "To the fourth region, where you travel 7 leagues . . .", d. h.: „Zur vierten Region, wohin du sieben Meilen zu gehen hast . . .", doch ließe sich mit E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 89 auch lesen: „Nach dem vierten Bezirk, wohin du gehst, sieben Doppelstunden . . ."

Im Plan der Weltkarte sind die sieben *nagû* als dreieckige „Strahlen" dargestellt und ringförmig um den äußeren Rand des weltumschließenden Okeanos (*marratu*) angeordnet, bilden also offenbar keine Folge von Regionen, die sukzessive zu durchschreiten wären. Vielmehr gewinnt man den Eindruck, dass sich die sieben Meilen jeweils symbolisch auf die große Entfernung der beschriebenen Regionen beziehen. W. Horowitz, *MCG*, 30 bemerkt dazu: "The *nagû* on the map, however, are all equidistant from the coast of the continent so 'seven leagues' may measure the distance across the *marratu* to the *nagû*, rather than the space between *nagû*". Allerdings schränkt Horowitz auch zu Recht ein: "it cannot even be certain that the *nagû* described on the reverse are identical to those drawn on the map".

Der fünfte *nagû* des Textes ist mit Horowitz, *MCG*, 38 möglicherweise mit der *Šar tamḫāri*-Passage hier in Verbindung zu bringen. Während die anderen *nagû* nur jeweils zwei bis drei Zeilen beanspruchen, erstreckt sich die

Beschreibung des fünften *nagû* über acht Zeilen (11′–18′), was darauf hindeutet, dass in ihr eine konkrete legendäre Überlieferung bzw. Erzähltradition zum Ausdruck gekommen ist. Leider sind nur verstümmelte Zeilenreste überliefert. Z. 12′: [. . .] *mi-lu-šu* 1 UŠ$^{\text{ta-àm}}$ *ṣu-up-pan* × [. . .] ist wohl zu lesen: „seine Höhe ist 1 UŠ (= 360 m) und 1 Ṣuppā (= 30 m)“. Ist von der Höhe der Bäume die Rede? Vgl. dazu *Šar tamḫāri* Obv. Z. 32 und 33, wo jeweils in zerstörtem Kontext das Längenmaß *ṣuppā* erscheint. Sofern im fünften *nagû* tatsächlich von einer bewaldeten Gegend die Rede ist, ist in Z. 13′ mit Horowitz vielleicht zu lesen: [. . .] *zinûšu ana ašla* [. . .] „sein Palmwedel bis ein Ašlu (= 60 m)“; in Z. 14′ wäre *dāmīšu* „sein Blut“ vielleicht als Baumsaft oder -Harz zu verstehen. In Z. 15′ *ni-il-lu* als Subjunktivform “den wir emporsteigen (?)“ zu interpretieren, bleibt Spekulation. In Z. 18′ könnte *i-bi-ri* „er überquerte“ bedeuten, doch bleibt auch das sehr unsicher.

Eine weitere interessante Aussage der Weltkarte betrifft die Beischrift zum nördlichen *nagû* in der Karte selbst. Statt *nagû* wird dieser Sektor BÀD-GU-LA „große Mauer“ genannt (vgl. W. Horowitz, *MCG*, 22 und 32 f.). Damit könnte ein hohes Gebirge gemeint sein – vgl. dazu *Šar tamḫāri* Obv. 30, wo möglicherweise zu lesen ist: *<ši>-gar*$_{14}$ *re-ši-šu* 7 DANNA „der Riegel seiner (des Gebirges) Gipfel ist sieben Meilen (lang)“ (vgl. dazu aber den Kommentar unten zur Zeile). Dort ist die Syntax zwar nicht ganz klar, und 7 DANNA könnte sich auch auf das nachfolgende Substantiv „Rosen(gestrüpp)“ beziehen. *šigar rēšīšu* dürfte sich aber in jedem Falle, sofern zu Recht angesetzt, metaphorisch auf die Berggipfel und die unüberwindbare Höhe des Gebirges beziehen.

Aus alledem lässt sich nicht zwangsläufig schließen, dass die mehrfachen Angaben von Strecken in Obv. 28′ff. (dreimal sieben Meilen, zweimal 30 m) auf die Beschreibung sukzessiver Wegetappen zu beziehen ist. Ebenso kann auch eine eingehende Beschreibung des Weges über nur insgesamt sieben Meilen oder eine Beschreibung des Zielgebietes, das sich über sieben Meilen erstreckt, geschildert sein. Die Ṣuppā-Maße scheinen sich dabei wahrscheinlich auf die mächtige Höhe der Bäume zu beziehen.

29. Eine plausible, freilich nicht verifizierbare Ergänzung am Zeilenanfang wäre: [*a-ṣu* ^{giš}*erinnu* (EREN)] „Es wächst (dort) der Zedernbaum, . . .“ – Die Interpretation der als UM-MUG erscheinenden Zeichen ist unklar, und auch der Rest der Zeile bleibt obskur. A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 8 f. liest: *um-muq*$^{!}$ 7 ZU-AB *bi-ra-šu* “Its well is 7 ‘seas’ deep”. Er rechnet im Anschluss an W. F. Albright, *JSOR* 7 (1923), 9 Anm. 28 mit einem babylonisch sonst nicht belegten Westsemitismus *ummuqu* von der gemeinsemitischen Wurzel *‘mq* „tief sein“ (vgl. dazu *AHw* 213b *s.v. emēqu* I „weise sein“ sowie *AHw* 1417b bab. *ummuqu* „durchdacht, bedächtig“) und mit der seltenen Form *bīru* für gewöhnlich *būru* „Brunnen“. Zu letzterem vgl. *AHw* 122b *s.v. bēru* VI. Das *CAD* B (1965) verzeichnet kein Lemma *bē*/*īru* für *būru*; der Beleg *BWL* 78, 138 für *bīru* kann

hingegen kaum anders als mit „Tiefe, Quelle“ aufgefasst werden. Vgl. dazu ferner *AHw* 123b *s.v. bērūtu* = SUR$_7$ „etwa: Untergrund“, wohl auch „Tiefe“. Das *CAD* B 213b übersetzt dieses Wort mit “foundation pit”. Trotz der Unwägbarkeiten bin ich Rainey in der Interpretation von *bi-ra-šu* gefolgt (ähnlich J. G. Westenholz, *Legends*, 120).

Die Interpretation von S. Izre’el, *AST*, 70, die statt *bi-ra-šu* vielmehr *gaš-ra-šu* “its strength” liest und dies bereits dem Satz der folgenden Zeile zuschlägt, 7 ABZU dagegen auf die vorstehenden Satzteile bezieht (“apple [tre]es, fig trees, boxwood, sycamore, are 7 *apsû*s deep”), ist kaum überzeugend, da die Wassertiefe *apsû* kein plausibles Maß für die Ausdehnung eines Waldes darstellt.

Leider gibt es keine Parallelen für eine metaphorische Ausdrucksweise, in der der *apsû* zum Ausdruck großer Tiefe pluralisiert erscheint. Möglicherweise ist aber auch ein DANNA nach 7 (entsprechend Z. 30, 31 und 32) ausgefallen: „Sieben <Meilen> ist der Apsû, sein Brunnen/seine Quelle“.

Für UM-MUG vermute ich, dass eine weitere Baumart in der Reihe der aufgezählten Bäume gemeint ist. Am ehesten käme *ballukku* “Styrax (?)-Baum” in Frage (vgl. *AHw* 100a), der logographisch gewöhnlich ^{šim}BAL oder ^{šim}MUG (letzteres kann auch *nukkatu* ausdrücken, vgl. *CAD* N/2 328a *s.v.* “a plant”), ferner ^{giš}ŠIM-MUG, selten auch ^{giš}BAL oder ^{giš}MUG geschrieben wird. Leider erscheint das Zeichen vor MUG kaum wie ein ŠIM (Vgl. R. Labat, *Manuel* No. 215) und ließe sich nur mit viel Fantasie als ein solches interpretieren.

B. Foster, *Muses*^{2} I, 254 mit Anm. 257 emendiert zu $^{\text{giš!}}$TASKARIN$^{!}$-BÀNDA$^{!}$ 7 *ṣú-um-bi-ra-šu* “evergreen (?) trees with seven cones”. Das vorgeschlagene Logogramm konnte ich nirgends nachweisen – wörtlich müsste es „junger Buchsbaum“ bedeuten. *ṣumbīru* (vgl. *AHw* 1111b diese Stelle *s.v. ṣumbiru* “ein Ggst.; unkl.”) leitet Foster von einer Wurzel **snbr* “pineseed” ab, die im Akkadischen anderweitig nicht belegt ist.

30. *ir*$^{!}$*-ra*$^{!}$-. . . las bereits nach Kollation E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 64 und mutmaßte für das folgende Zeichen *-qa-*. S. Izre’el, *AST*, 74 und pl. XXXVI hat diese Lesung durch Kollation bestätigt. Zur Form von *-qa-* mit nur einem waagerechten Keil vgl. Rev. 29′. Mit Izre’els Vorschlag, die folgenden Zeichen LU-LIM „Hirsch(e)“ zu lesen, ist ein ausgezeichnetes, plausibles Subjekt gefunden, das im Gebirge miteinander kämpft (*imdaḫṣū*) und umherspringt (*irraqqadū*).[11] Unglücklicherweise lässt es das anschließende KAR *re-ši-šu* unerklärt zurück, das Izre’el fragend mit “The quay of its summit” übersetzt und als “metaphor depicting the great length of the mountain circumference or the

[11] Für das fehlende, eigentlich zu erwartende MEŠ sei auf Rev. 6′ verwiesen, wo UR-SAG-*šu* eindeutig für den Plural „seine (Nūr-daggals) Krieger“ steht; ferner Obv. 5 (UR-SAG-*ia*) und sämtliche Baumnamen, die alle ohne MEŠ geschrieben sind, gleichwohl – evtl. als Sg. tantum – pluralisch zu denken sind.

like" zu erklären sucht. Damit entfällt auch die plausible Möglichkeit, in Anlehnung an J. G. Westenholz, *Legends*, 120 f. *ši-gar*$_{14}$ *re-ši-šu* zu lesen, was dann mit „Riegel seiner (des Gebirges) Gipfel" zu übersetzen wäre.[12] Ein Regens im St. constr. ist gleichwohl sehr wahrscheinlich. Der Text scheint hier in jedem Fall korrupt zu sein. Mein Vorschlag, den Ausfall eines zweiten IGI (für *ši-*) nach dem bereits geschriebenen (für -LIM) anzunehmen, ist unsicher.

Unklar bleibt, ob das folgende 7 DANNA hierauf oder auf das nachstehende ^{giš}(*a*)*murdinnu* „Rosen(gestrüpp)" bezogen ist (dasselbe Problem stellt sich in Z. 31 und 32). So übersetzt Westenholz, *Legends*, 120 f.: "The bolt of its summit (the timber line?) is seven double-miles." Anders dagegen A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 9: "its summit is seven miles of branches".

31. Für die Spuren vor *gáb-bi-*⸢*ša*⸣ vgl. die Kollation S. Izre'el, *AST*, pl. XXXVI. *gáb-bi-*⸢*ša*⸣ ist vielleicht auch *kap-pi-*⸢*ša*⸣ „ihre Flügel" gelesen werden. – Zu *eddettu* vgl. *AHw* 266a *s.v. eṭṭettu* „ein Dornstrauch (Teufelszwirn?)"; *CAD* E 23 *s.v.* "boxthorn (Lycium barbarum)". Das Lemma gehört sicher zu *edēdu* „spitz sein, werden", so dass der Umschrift mit *-dd-* beizupflichten ist. Rainey, *Amarna Tablets*, 8 f. liest stattdessen eine Verbalform *it-ta-du*: "Seven miles of trees are cast (down) (?)"; ähnlich S. Izre'el, *AST*, 67 und 70: "The trees were left uncared for around [. . .]".

32. Das Längenmaß *ṣuppā* beträgt 60 Ellen, d. h. etwa 30 Meter. Vgl. dazu M. Powell, *RlA* 7 (1987-90), 464 sub § I. 2. i.[13] *ziqtu* „Stich; Stachel, Spitze" (vgl. *AHw* 1532a) wird für „Baumspitze, Baumwipfel" offenbar nicht verwendet (dafür sonst *appu*); doch die „Stacheln der Bäume" werden gegen Westenholz, *Legends*, 121 hier kaum sechzig Ellen lang vorgestellt sein. Zu *kalû* am Zeilenende vgl. *CAD* K 95a *s.v. kalû* D "a thorny plant". S. Izre'el, *AST*, 67 u. 70 setzt dagegen *kālû* „Deich" an.

---

[12] Zum Lautwert -*gar*$_{14}$- von KAR, der nur in Ḫattuša vorkommt, vgl. Labat, *Manuel*, no. 376*.

[13] Die Endung von *ṣuppā*(*n*) stellt mit Sicherheit keinen Dual dar, so dass W. Horowitz' Lesung des Längenmaßes mit 2 × 30 m = 60 m (vgl. *MCG*, 25 Anm. 5) abzulehnen ist. Für „60 m" wäre 1 *ašlu* geschrieben worden. Zur Schreibung mit -*ā*(*n*) vgl. M. Powell, *ZA* 72 (1982), 94 f.: Dort wird die Endung -*ā* als distributive Adverbial-Endung erklärt ("each"), während die seltenere Schreibung von *ṣuppā* mit der Endung -*ān* erst im 1. Jts. erscheint. Diese könnte eine spätere, im St. absolutus stehende Analogiebildung nach dem individualisierendem Afformativ -*ān* (*GAG* § 56 r) darstellen.

Rev.

3′. Die Lesung am Zeilenende folgt E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 66 Fn. 3, der noch gegen die Kopie von Schroeder deutliche Spuren von ⌈*i-qáb-bi a-na*⌉ *qar*[*rādīšu*] gesehen haben will; ebenso lesen A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 8 und J. G. Westenholz, *Legends*, 120.

5′ Zu *apu* vgl. *AHw* 62a „Schilfdickicht, Röhricht"; *CAD* A/2 (1968), 199 ff. "reed thicket, canebrake". Die Belege des *AHw* 5b *s.v. abbu* „Morast mit Wasserpflanzen; Sumpf" (jB, in K.-I.) sind zu *apu* zu stellen – nach *CAD* A/2 (1964), 47b bedeutet *abbu* vielmehr "washout (caused by a river)", was die Belege auch deutlich machen. Weniger wahrscheinlich, da nur selten in Synonymenlisten belegt, ist *apû* II „eine Dornenpflanze" (*AHw* 62b, *CAD* A/2, 201b).

ḫu-bu-tá stellt das *AHw* 352b *s.v. ḫubūtu* „etwa: Gehölz" zu kanaan. *'ābot* „Gezweig", während J. G. Westenholz, *Legends*, 122 das Wort zur sem. Wurzel *'bh* "to be thick" (vgl. akkadisch *ebû*) stellt, von dem ein Substantiv auf *-ūtu* gebildet worden sei. Das Wort ist ein Hapax legomenon.

Zu *qallu* vgl. *AHw* 894b *s.v.* „Wald" (jB, Am.); *CAD* Q (1982), 66 s.v. *qallu* B "forest (foreign word?)". Das Wort ist nur selten belegt – in unserem Text in Rev. 5′ und 18′ (jeweils *qal*$_4$*-la*), sonst noch in der Synonymenliste *CT* 18, 4 III 55 (19): *qa-al-lu = qí-iš-tum*.

ki-iṣ-ṣa-ri ist möglicherweise als *kiṣaru*, eine Nebenform von *kiṣru* „Knoten, Zusammenballung, Feste" u. ä., aufzufassen; vgl. dazu *CAD* K 436 ff. *s.v. kiṣru* (*kiṣaru*). Mit *kiṣru* interpretiert J. G. Westenholz, *Legends*, 122 f.; ähnlich S. Izre'el, *AST*, 74, der mit Verweis auf die Schreibung *mi-iṣ-ṣa-ri* für *miṣru* „Ägypten" die Schreibung mit *-ṣṣ-* dem peripheren Akkadisch der Tafel zuschreibt. Es ist jedoch auch möglich, *kiṣṣāru* zu lesen und damit eine Gt-Form von *kaṣāru* „verknoten, zusammenballen" des Typs *pitrās* anzusetzen, der „Adjektive zur Hervorhebung der Gänzlichkeit eines Begriffs" bildet (vgl. *GAG* § 56 n). Die Bedeutung wäre etwa „fest ineinandergefügt, miteinander verflochten". Die Form ist als *ki-iṣ-ṣa-ar* sonst nur noch in lexikalischen Listen belegt (vgl. *AHw* 457a *s.v.* Gt 1). Das auslautende *-i-* stellt evtl. eine Pl. Akk.-Endung dar, sofern sich das Wort auf alle drei zuvor genannten Substantive gleichzeitig bezieht.

In Z. 18′ kopierte Schroeder anders: *ki ma*!*-ṣa-ri*. Nach Kollation von A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 10 und S. Izre'el, *AST*, pl. XXXVIII ist in jedoch auch in Z. 18′ *-iṣ-* zu lesen. Zu *i-ta-wu-lu-ú* vgl. unten.

Zur Konstruktion: Für die Zuordnung der Subjekte und Objekte zu den Prädikaten in Z. 4′f. sind mehrere Lösungen denkbar, und keine von ihnen ist möglich, ohne teilweise die Kasusendungen oder die gelängte Endung von *i-ta-wu-lu-ú* zu missachten. Zu vergleichen ist die variierte Wiederholung der Zeile in Rev. 17′f.:

4′ *lîklâššu kibru mīlu*
5′ *šadû gapšu – lîpuš apu qilta ḫubūta qalla kiṣṣāri <ša> itawwulū*

17′ *lîklâššu kibru mīlu šadû gapšu –*
18′ *lîpuššu apu qilta – lîšapišu ḫubūta qalla kiṣṣāri*

Da die Kasusendungen der Substantive im *Šar tamḫāri* in der Regel korrekt verwendet sind (vgl. oben S. 257 mit Anm. 15), nehme ich dies auch für diese Zeilen an. *šadû gapšu* ziehe ich noch als Subjekt von *lîklâšu* zu Z. 4′,[14] während *apu* das Subjekt der Z. 5′ ist. Dass ein Schilfdickicht einen Wald und undurchdringliches Gestrüpp bilden soll, ist aus sachlichen Gründen naheliegender, als dasselbe von einem mächtigen Berg anzunehmen.[15]

i-ta-wu-lu-ú leitet J. G. Westenholz, *Legends*, 122 von *e'ēlu* (**j'ʔl*) „anbinden" ab, das im Gt etwa „ringsum aufhängen" bedeutet (ein Gtn-Stamm ist nach den Wbb. nicht belegt). Da es akkadisch keine Wurzel *'wl* bzw. *jwl* gibt und der Sinn hinlänglich passt, habe ich mich ihrer Lösung angeschlossen.[16] Zu *e'ēlu* vgl. *CAD* E (1958), 40 f. "1. to hang up; 2. to bind (by an agreement/a contract; by magic); 3. to coagulate (?)". Es ist allerdings sonst keine Form mit *-ww-* belegt. Gewöhnlich wird *e'ēlu* stark (mit festem Alif) flektiert; der hier angenommene Stativ Gtn müsste demnach die Form *ita''ulū* haben. Die Schreibung mit *-w-* ließe sich phonetisch als die Wiedergabe eines sekundären, intervokalischen Gleitlauts anstelle des phonologisch ursprünglichen ' erklären. *GAG* § 21 h registriert diese Erscheinung allerdings nur zwischen den Vokalen *u* und *a*.

Die Form ist entweder als ein Infinitiv Gtn *itawwulu* für *itajjulu* oder als der entsprechende Stativ Gtn im Plural *itawwulū* zu analysieren. Als Infinitiv wäre sie ein Akk.-Objekt (auf *-u* statt *-a*) von *lîpuš*, und lesen ließe sich der Satz als mit doppeltem Akk. konstruiert: „Das Röhricht soll das ständige/völlige Verflechten mit Wald etc. bewirken" (zu dieser Konstruktion vgl. *GAG* § 150e a). Diese Lösung ist jedoch in Hinblick auf Z. 17′f. unwahrscheinlich, da dort die vermeintlichen Akkusative der Beziehung gewiss die direkten Objekte von *lîpuš* abgeben, denn *itawwulū* ist dort ausgefallen. Als Stativ Plural wären *ḫubūta*

---

[14] Dafür spricht auch, dass in Z. 4′ *mi-lu-ú* noch auf den Rand der Tafel gequetscht wurde, *šadû gapšu* also wohl nur aus Platzgründen am Anfang von Z. 5′ erscheint. In Z. 17′ ist ḪUR-SAG *ga-ap-šu* dann noch auf den Tafelrand am Zeilenende gequetscht worden.

[15] Dagegen setzt *CAD* Q (1982), 66 *s.v. qallu* B den "massive mountain" als Subjekt der Z. 5′ und 18′ an.

[16] S. Franke, *Könige von Akkad*, 188 f. emendiert zu *i-ša!-pi-lu-ú* „(Das Röhricht soll den Wald etc.) niedrig machen". *-ša-* und *-ta-* sind in dem Text jedoch stets sauber auseinandergehalten; auch das Zeichen hier ist ein eindeutiges *-ta-*. Die Lautfolge /*pi*/ ist nur einmal in Z. Rev. 8′ belegt und dort mit BI geschrieben (*úr-tap-pí-iš*).

qalla kiṣṣāri als die intendierten Subjekte aufzufassen. Entweder ist der Stativ asyndetisch konstruiert,[17] oder es ist, wie ich hier annehme, das Relativpronomen *ša* ausgefallen.

6′. *ajjūtu*: „welche?“ ist die Pl. m.-Form von *ajju* „welcher?“ (vgl. Z. 7′). Die oblique Endung will Westenholz, *Legends*, 123 als partitiven Genitiv („von welchen Königen . . .“) mit ausgefallenem <*ša*> deuten. M. E. ergibt *ajjūti šarrānu arkūtu* [*u*] *pānūti* am ehesten einen Sinn, wenn *ajjūti šarrānu* als Nominativ interpretiert wird; neben *ajjūti* ist dann auch *pānūti* in Z. 7′ mit falscher Endung geschrieben.

7′. Für ˹*ù*˺ vgl. Kollation S. Izre’el, *AST*, pl. XXXVIII und 74.

8′. In *amāta ištu pīšu* ist *ištu* nicht Subjunktion, sondern Präposition: „Das Wort aus seinem Munde“. Das erste anschließende Verb ist von *qatû* D „vollenden, zu Ende bringen“ abzuleiten. Die Schreibung mit -*ta*$_5$- (TAM) meint sicher einen Ventiv, so dass das Tempus nicht mit mit Sicherheit bestimmt werden kann. Da aber die Gleichzeitigkeit von *amāta ištu pīšu ul uqattâ* mit den folgenden Parataxen ausgedrückt werden soll, ist ein Präsens in durativer Bedeutung wahrscheinlich. Die folgenden Perfekt-Formen *iḫtappara*, *urtappiš*, *ittadušu* und *issalit* dienen der betonten Schilderung der Ereignisse, die eine plötzliche Wendung im Geschehen bedeuten und den Höhepunkt der Erzählung darstellen (vgl. *GAG*[3] § 80d).

Für *i*/*uḫ-ta-pa-ra* (Objekt: URU-*šu*) sind mehrere Lösungen möglich. Das *AHw* 321a verortet den Beleg unter *ḫapāru* I im D-Stamm „umzingeln“, unter Annahme eines fehlerhaften -*pa*- für -*pi*-. Das Verb ist nur schwach belegt und wahrscheinlich fälschlich als eigenes Lemma angesetzt (vgl. J. G. Westenholz, *Legends*, 123). Die von *AHw* verzeichneten Belege für den G-Stamm lassen sich besser mit „bedecken“ (von Öl auf Wasser, in Ölomina) übersetzten und somit zu *apāru* „(den Kopf mit einer Kopfbedeckung) bedecken“ stellen (so das *CAD* A/2, 167b s.v. *apāru* 2.), während die Belege des D-Stammes zu *ḫepēru* „graben“, in spezieller Bedeutung „ausgraben, zusammenkratzen“, gehören könnten. *ḫepēru*, *ḫapāru* II „graben“ (*i*-Kl.) ist nach dem *AHw* 340a nur im G-Stamm belegt; vgl. zum Verb *CAD* Ḫ 170 *s.v.* „1. to scrape, to dig; 2. to collect, to assemble; 3. mng. uncert.“ (dort dieser Beleg). Mit der Bedeutung 2. hat E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 67 die Stelle gelesen: „Sargon *versammelt* seine Stadt“; ähnlich J. Cooper *apud* J. G. Westenholz, *Legends*, 123: “When Sargon (and his army) were assembled at his city”.[18] Während URU-*šu* als Obj. von „versam-

[17] Eine ähnlich freie Handhabung der syntaktischen Rollen, die ebenfalls zu einem falsch gesetzten Kasus führte, ist in Z. Obv. 8 f. und Rev. 9′ zu beobachten.

[18] Das *CAD* bucht unter 2. zwei Belege im G-Stamm, von denen *OIP* 2 85, Z. 9 wohl mit dem *AHw* zu *ḫepēru* 1. „ausgraben“ (von Ahnenknochen) gehört, während *CT* 22 1, Z. 10 (Imp. *ḫipir*, Objekt Tontafeln) mit E. Ebeling, *Neubab. Briefe*, 1 in übertragenem

meln“ im Ausdruck unwahrscheinlich ist, rechnet Coopers Lesung mit einem sonst nicht belegten reflexiven Gt-Stamm. Eine zwingende Entscheidung zwischen den verschiedenen Möglichkeiten lässt sich nicht fällen. Die Lesung mit *ḫepēru* „graben“ – bei Westenholz, *l.c.* wie auch bei mir angenommen – ergibt zwar mit der folgenden Aussage, dass Sargon das Tor „weitete“, d. h. eine Bresche schlug, einen engeren logischen Zusammenhang, doch hat dies freilich keine hinlängliche Beweiskraft. Die auf *-a-* vokalisierte Form des Verbs muss als fehlerhaft für *iḫtappira* angesehen werden, da *ḫapāru* bzw. *apāru* und *ḫepēru* alle zur *i*-Klasse gehören. Ein *-a*-Vokal wäre nur in einem *-ta-* od. *-tan*-Stamm möglich. Von beiden Verben sind jedoch keine abgeleiteten Stämme sicher belegt. Die Annahme eines Perfekts korrespondiert dagegen mit den Perfekt-Formen *urtappiš* und *issalitma* (in Z. 9′).

Die Maßeinheit IKU (= Zeichen GÁN), gewöhnlich *ikû* „Feld; ein Flächenmaß (= 3600 qm)“, ist in Assyrien und Syrien auch als Längenmaß belegt (vgl. *AHw* 370b *s.v.* 4) und beträgt wohl die Kantenlänge eines *ikû*-Feldes, also ca. 60 m. Zu GÁN vgl. M. A. Powell, *RlA* 7 (1987-90), 477 *sub* § I. A. 11.

NUN-*be* soll nach J. G. Westenholz, *Legends*, 122 nach wiederholter Kollation sicher sein. A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 10 liest KÁ-GAL! *u*!*-úr-tap-pí-iš*. *urtappiš* ist als *rapāšu* D Perfekt zu analysieren, da der Dt-Stamm passive Bedeutung zu D hat, Sargon jedoch gewiss der Handelnde und so auch das Subjekt des Verbs ist.

9′. Am Zeilenanfang soll nach S. Izre’el, *AST*, 74 vor dem abgebrochenen Zeichen kein Platz mehr für ein weiteres Zeichen sein. Das abgebrochene Zeichen kann kaum etwas anderes als ein TA oder ŠA darstellen, und so stellt sich die Frage einer sinnvollen Lesung. Bei genauer Betrachtung des Fotos auf pl. XXXVII bleiben mir Zweifel. So muss in Z. 12′, die praktisch auf gleicher Höhe abgebrochen ist, mindestens ein Zeichen ergänzt werden; Izre’el ergänzt hier sogar mit zwei Zeichen. In Z. 13′–15′, wo gar noch weniger vom Tafelrand abgebrochen ist, müssen ebenfalls jeweils ein ganzes Zeichen ergänzt werden.

šu-bu-ú ist ein Stativ von *šebû* D „sich sättigen mit“ (= Akk., hier *karāna* „Wein“). Weniger wahrscheinlich erscheint mir eine Ableitung von *šuppû* „zum Schweigen bringen“ (so S. Izre’el, *AST*, 74). Zur hier nicht geschriebenen Doppelung *-bb-* vgl. Rev. 26′ (*buzzu*’). *kala* bezieht sich auf *eṭlūtūšu* „seine Männer“, die im Hauptsatz das Akk.-Objekt darstellen und nur für den Relativsatz als Subjekt fungieren; sie sind also in den falschen Kasus gesetzt.

Kaum wahrscheinlich ist mir die Interpretation von B. R. Foster, *Muses* I (^{2}1996), 254 und 257: *ša* GEŠTIN *šu-pu-ú eṭ-lu-tu-šu* “(Sargon) smote the most outstanding of the general’s men”, wobei er GEŠTIN als verschrieben für GAL-GEŠTIN versteht, “a high military rank among the Hittites”. Nicht nur wirkt

---

Sinne „ausgraben“ = „hervorholen, zusammenkratzen“ zu deuten ist, der Beleg also gewiss mit Recht unter dem identischen Verb *ḫepēru* gebucht wurde.

dieser Militärführer hier völlig unmotiviert, auch ist das Adj. *šūpû* „herrlich" als Kennzeichnung der gewöhnlichen Feindsoldaten nur schwerlich denkbar.

10′. Das erste Verb in dieser Zeile wird gemeinhin *iṭ-ṭá-ḫi* gelesen und mit „er (Sargon) näherte sich (seinem Throne)" oder ähnlich übersetzt; vgl. dazu die Diskussion bei J. G. Westenholz, *Legends*, 124. So las zuletzt S. Izre'el, *AST*, 68 und übersetzte, unter Hinweis auf eine auf hurritischen Einfluss zurückgehende "Confusion in transitivity" (*l.c.* 72): "Sargon brought his chair close to the front of the big gate". Mit gleichem Recht ließe sich auch assyrischer Einfluss annehmen und die Lesung *it-ta-dí* rechtfertigen. Diese Lesung ist inhaltlich plausibler und wird durch die zahlreiche Bezeugung der Phrase *kussâm nadû* gestützt (vgl. *CAD* N/1, 80 f. *s.v. nadû* 2. 1′). Der Lautwert *-dí-* für ḪI ist altassyrisch, *-ṭí-* auch sonst assyrisch bezeugt. Dass der Text für /*di*/ sonst TI schreibt (vgl. Obv. 17 *Ak-ka-dì*; 20 *li-id-dì-nu-šu*; 30 *mu-ur-dì-in-nu*; Rev. 4′ und 17′ *a-dì-ni*; auch 19′ *mi-in-de*$_9$), ist nur bedingt ein Gegenargument: So schreibt der Text für /*ka*/ gewöhnlich GA (vgl. z. B. Obv. 26 und 27 *a-la-kà*), einmal jedoch auch KAM (Obv. 8 *a-la-ka*$_{13}$). KAM ist gewiss durch die altertümliche Mimation bedingt, die sonst im 14. Jahrhundert im peripheren Akkadisch längst geschwunden ist. Als altertümlich lässt sich dann aber auch die Schreibung mit *-dí-* ansehen.

12′. Das erste Verb habe ich mit im Anschluss an J. G. Westenholz, *Legends*, 124 f. als eine Form von *dekû* im transitiven D-Stamm „(jmd.) in Trab bringen, antreiben" interpretiert. Das Objekt ist zuvor in Z. 11′ in *Nūr-daggal migir Enlil* ausgedrückt. Ein Problem stellt die Bestimmung des Subjekts dar, das eigentlich nur unpersönlich sein kann. Dafür erwartete man im Akkadischen jedoch eine Pluralform *lidakkūšu*. Dasselbe Problem begegnet in der folgenden Verbform *li-ik-kà-ni-iš-šu*, die nur ein transitiver D-Stamm von *kanāšu* „(jmd.) unterwerfen / niederzwingen" mit auf das Objekt bezogenem Pron.-Suffix *-šu* sein kann. Als Lösung möchte ich vorschlagen, dass das unpersönliche Subjekt „man" hier falsch im Sg. gefasst wurde. Eine ähnliche Unsicherheit in der Handhabung des Numerus begegnet in der Verbform *ni-pa-lu* in Obv. 19 (vgl. dort).

Theoretisch möglich wäre auch eine Lesung des ersten Verbs mit *akāšu* „gehen" (a/mA, bab. lit.) Dt „vertrieben werden", wohl auch „hergetrieben werden" (vgl. zur Bedeutung ähnlich Glg. P iv 5′ *ukkišī awīlam* „treibe den Menschen her!", vgl. dazu A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 176, Z. 140, mit Anm. S. 186), wobei dann eine Pl.-Form *littakkišū* anzusetzen wäre.

S. Izre'el, *AST*, 72 hat beide Verbformen dieser Zeile als Belege für einen möglichen Einfluss hurritischen Sprachgebrauchs auf das Akkadische des Textes angeführt. Ihm sind sie "ergative-like constructions". Ist dies für die Interpretation seines ersten Beispiels noch stimmig (Obv. 20: *li-id-dì-nu-šu* "may he

give them”), impliziert seine Übersetzung dieser Zeile mit “summon him, make him prostrate” eine Interpretation gemäß der hier vorgeschlagenen Lesung und bezieht in jedem Falle die Pron.-Suffixe der Formen auf das Objekt, nicht auf das Subjekt, wie dies in „ergativischen“ Konstruktionen nach G. Wilhelm, *AOAT* 9 (1970), 61–63 im Ḫurro-Akkadischen zu erwarten wäre. Die Formen konstruieren nach der regulären akkadischen Grammatik.

13′. Meine Ergänzung des Zeilenanfangs passt zur Kollation S. Izre’el, *AST*, pl. XXXVIII. Möglicherweise stand hier auch ein Synonym für *agû*, etwa [*kub-š*]*u*. J. G. Westenholz, *Legends*, 124 ergänzt hier [*up-pu-u*]*r*, doch dürfte dafür zuwenig Platz vorhanden sein. Es ist nicht völlig klar, wessen prunkvolles Gebietertum in dieser Zeile beschrieben wird. Wahrscheinlich ist hier von Sargon die Rede, da er im ganzen Text eindeutig im Mittelpunkt steht. Denkbar ist aber auch, dass Zababa gemeint ist. – Zu *takkasu* „ein kleiner Steinblock“ vgl. Obv. 28. Hier meint das Wort vermutlich „Edelsteine“. Sofern sich das Wort auf *agê* bezieht, ist es fälschlich in den Nom. gesetzt.

Zu ^{giš}GÌR-GUB vgl. *AHw* 286a *gerṣeppu*, *kerṣappu*, in Ḫattuša und Syrien *gištappu*, *kiltappu*, auch *kilzappu*: „Fussbank“. – *šupāla*, *šupālān*(*u*) „unterhalb“ ist nach *AHw* 1278a erst mB und später belegt. – *adu*, *adi* „bis“, hier als Präp. im Sinne von „einschließlich; nebst“ (*AHw* 12b *s.v.* A 3 b, c).

14′. Ich lese am Zeilenanfang *ilšu*; so ergänzt auch S. Izre’el, *AST*, 68. E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 68 und A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 10 ergänzen ^{d}*Za-ba*$_4$-*ba*$_4$; J. G. Westenholz, *Legends*, 124 ergänzt ^{lú}SUKKAL. Für beide Vorschläge dürfte jedoch der Platz gefehlt haben.

Das Rel.-Pron. *ša* bezieht sich entweder auf den am Zeilenanfang ergänzten Gott *ilšu* bzw. ^{d}*Zababa*, oder aber es bezieht sich kataphorisch auf *šarru* im anschließenden Hauptsatz.[19] Aus inhaltlichen Erwägungen ist die zweite Lösung vorzuziehen. Der Satz verbindet zwei Vergleiche miteinander, die sich gegenseitig aufeinander beziehen: So wie „jener“ (*šâšu*), d. h. der Gott, wie ein König auf einem goldenen Thron sitzt, thront umgekehrt der König wie ein Gott.

15′. *elû* ist sicher als ein Stativ zu verstehen, dessen Endung durch den Fragemodus gelängt wurde. Die -*ū*-Endung ist entweder ein Fehler für *mannu kīma šarri eli*, oder – wahrscheinlicher – mit J. G. Westenholz, *Legends*, 124 ein Subjunktiv, und der Schreiber hat <*ša*> ausgelassen (*mannu* <*ša*> *kīma šarri elû*). – Statt *elû* „hoch = erhaben sein“ käme auch *ellu* „rein“ in Betracht.

16′. Die Ergänzung zu *amāta izzakkar* folgt H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 90 Anm. 1. Die Formel wurde auf ein Merkeichen *am-* verkürzt.

---

[19] A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 11 übersetzt *ša kīma šâšu* mit: “Just as he . . .”. Für einen reinen Vergleichssatz wäre jedoch subjunktional *kīma*, *kīma ša* oder *ana kīma* zu erwarten.

18′. Für *li-ša*-BI-*šu* habe ich eine Form von *wapû* Š „hervortreten lassen; verwirklichen, hervorbringen, schaffen“ (vgl. *AHw* 1460a *s.v.* 4) angenommen. Möglich wären aber auch *šapû* II „dicht, dick werden“, mit Pron.-Suffix -*šu* (das Verb gehört zur *u*-Klasse, vokalisiert ab und an jedoch auch mit -*i*-; vgl. *AHw* 1177a und *CAD* Š/1 487ff. *s.v.* *šapû* A) oder *šapû* IV (*i*-Kl.) „einbinden, einnesteln in“ (dies wäre hier mit instrumentalen Akkusativen konstruiert).

19′. *ušādûka*: *edû* Š „(jmd. etwas) wissen lassen; zeigen, kundtun, mitteilen; bekanntmachen“, hier mit Akk.-Suffix „dich“. Die Form steht wie auch das folgende *ušēbirūnikku* formal im Plural bzw. im Subjunktiv. Dabei lässt die Endung -*ūnim* des zweiten Verbs die Annahme eines einfachen Fehlers für den Sg. Indikativ kaum zu. Es kommt jedoch kein sinnvolles Pl.-Subjekt in diesem Satz in Frage: Sowohl *ṣābū*, das die meisten früheren Bearbeiter als Subjekt annahmen, als auch indefinites „man“ macht wenig Sinn. Ebenso wenig wahrscheinlich wirkt die Lösung von H. G. Güterbock, *JCS* 18 (1964), 5 Fn. 62, der am Ende von Z. 19′ DINGIR-*ka* pluralisch als „deine Götter“ auffasste und dies als Subjekt annahm. Die denkbare Ergänzung eines Subjekts ^{lú}DAM-GÀR am Beginn von Z. 20′ schließlich scheitert am verfügbaren Platz. So möchte ich einen Nebensatz mit ausgelassenem Relativ-Pronomen *ša* annehmen, wie dies schon in Rs. 5′ und 15′ zu beobachten war. Das Subjekt ist DINGIR-*ka* [^{d}*Za-ba*$_4$-*b*]*a*$_4$ in Z. 20′ Anfang, wobei die Ergänzung des Götternamens der Edition von J. G. Westenholz folgt, freilich aber unsicher bleiben muss.

minde hier mit „vielleicht“ zu übersetzen (so z. B. A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 11; S. Franke, *Könige von Akkad*, 191; S. Izre’el, *AST*, 71) ist problematisch.[20] Sollte der unterlegene Nur-Daggal im Angesicht von Sargon wirklich Zweifel über dessen wohlwollende Patronage und Hilfeleistung durch die Götter äußern? Zur Bedeutung von *minde* „gewiss, sicherlich“; „es wird sicher so gewesen sein, dass“ vgl. M. Haul, *Das Etana-Epos*, 221.

20′. *eber nāri*: Bezeichnung für das Land „Jenseits des Flusses“ = „Transmesopotamien“, womit Syrien, aber auch das Land Ḫatti gemeint sein kann (vgl. *AHw* 181b *s.v.* – dort nur nA, n/spB Belege–und 180a s.v. *ebar* „jenseits“).

Die Lesung mit <*a*>-*li-li* „Kämpfer“ folgt der Emendation bei J. G. Westenholz, *Legends*, 127.

21′. KASKAL-*ru* lese ich mit J. G. Westenholz, *Legends*, 128 als Remusschreibung für *gīru*, *girru* „Feuer(gott)“, das homophon zu *gerru* „Weg; Feldzug, Karawane“ ist. S. Izre’el, *AST*, 71 möchte hier stattdessen *gerru* “military expedition” lesen.

---

[20] Ausgeschlossen ist J. G. Westenholz’ Übersetzung mit “Who can tell . . .” (*Legends*, 127). *minde* ist kein nach Personen fragendes Interrogativ-Pronomen, allenfalls eine die Satzaussage in Frage stellende Partikel – sofern ihre von *GAG* und den Wörterbüchern angesetzte Bedeutung „vielleicht“ zu Recht angenommen wird.

22′. Mit S. Izre'el, *AST*, 75 sind die bisher vorgeschlagenen und bei J. G. Westenholz, *Legends*, 128 diskutierten Lesungen zu verwerfen, die mit einer Zeichenfolge *tu-*'/*uq*(-)*qa-mu* rechnen. Die auf *-tu-* folgenden Zeichen sind Izre'el zufolge einwandfrei als AḪ TIM zu lesen. Selbst unter Annahme einer verschriebenen oder jüngeren Form von A' (vgl. die Formen in Rev. 8′ und 26′) oder eines korrupten UG ergeben die verbleibenden Spuren kein QA, das in dem Text mit nur einem waagerechten Keil geschrieben wird (vgl. Rev. 29′). Die Keile vor vermeintlichem QA ähneln auch kaum dem Zeichen UDUN (für *utūnu* „Töpfer-, Ziegelofen, Schmelzofen"), wie J. G. Westenholz, *Legends*, 128 vorschlägt. Izre'el schlägt eine Form von *ḫamû* D (*ḫmī*) „lähmen" im Perfekt Pl. *uḫ-tim-mu* „(they) have become paralysed" vor, wobei er den *-i*-Vokal durch Vokalharmonie erklärt, die aus der Sg.-Form *uḫtammi* herrühre. Trotz dieser Schwierigkeit bin ich dieser Lesung mit Vorbehalt gefolgt. Mit Izre'els Korrektur dieser Zeile ist die Zeile 8′ im Assur-Fragment des *Šar tamḫāri* (*KAV* 138, vgl. oben S. 215 f.): [. . .] × *at-ta qa-mu* [. . . .] nicht mehr länger zum Vergleich heranzuziehen, wodurch dort auch die Ergänzung von *libbi* im Anschluss an *qa-mu* unsicher wird. Zu beachten ist, dass auch die folgenden Zeilen 9′ und 10′ keine Entsprechung in der El-Amarna-Tafel finden.

Die Emendation zu *uptal<la>ḫūma* ist aufgrund des gedoppelten zweiten Radikals unumgänglich, wobei ich aufgrund des folgenden *ušḫarrarā* (Präsens) auch hier ein Präsens annehme. Die Form ist ein Plural von *palāḫu* Dt „ängstlich gemacht werden, sich verängstigen". Subjekt sind die *nakirūka* „deine Feinde". *uš-ḫa-ra-ra* ist entweder eine Sg.-Form im Ventiv – so Westenholz – oder eine Pl.-Fem.-Form, von der *libbi nākirūka* das Subjekt ist. Wegen des Zusammenhangs (beachte das Suffix im folgenden *tēr-šunūti*) habe ich die zweite Lösung gewählt, wenn auch die Form nicht mit *uptal<la>ḫūma* kongruiert. Z. Obv. 22 enthält einen weiteren Beleg dafür, dass der Schreiber ab und zu die falsche Plural-Endung (*-ā* für *-ū*) verwendete. – Zu *-tù-* in *tù-te-er-šu-nu-ti* (*târu* D 2. Sg. Prät.) vgl. S. Izre'el, *AST*, 75 mit Kollation *ibid*. 147.

23′. Die Zeile ist nach wie vor unklar. Am Zeilenanfang will S. Izre'el, *AST*, 75 die Ergänzung mit ⸢A⸣-ŠÀ ausschließen, hat jedoch *ibid*. 147 keine Kollation dafür dokumentiert. Seine Lesung [× × ×] × ŠÀ A-GÀR "[. .] . . midst? of the pasture?" ist möglich, doch weckt die Schreibung *lìb-bi* eine Zeile zuvor Zweifel. Sie stellt einen adverbialen Akk. Pl. im St. rectus dar oder, weniger wahrscheinlich, einen Nom. Pl. im St. constr. Die Schreibung in Obv. 16 ŠÀ-*šu-nu* steht dagegen im St. constr. vor einem Pron.-Suffix.

Die von W. Sommerfeld *apud* J. G. Westenholz, *Legends*, 128 vorgeschlagene Lesung *baṭ-lu* für *baṭālu* „aufhören; untätig werden, sein" im Stativ Plural statt des bisherigen *be-lu* ist trotz des anderweitig im Text nicht belegbaren Lautwerts *-baṭ-* nicht auszuschließen, wirft jedoch die Frage nach dem Subjekt dieser Stativform auf und vermag nicht zur Erhellung der Zeile beizutragen.

rêṣu: *AHw* 972a „helfen“ (a/jB; hier unser Beleg); vgl. *rēṣu* „Helfer“, *rēṣūtu* „Hilfe“ und *rīṣu* „Hilfe“ (synonym zu *rēṣūtu*, vgl. *AHw* 989a). Die Form dürfte einen Stativ Pl. im Subjunktiv darstellen.

24′. *immati* am Zeilenanfang ist mit J. G. Westenholz, *Legends*, 128 nach Z. 25′ ergänzt. *immati* verstehe ich hier mit *GAG*[3] § 174* und § 174e als Subjunktion „wann immer, wann auch immer; jedesmal wenn“. In dieser Funktion findet sich das Wort alt- und neuassyrisch sowie neu- und spätbabylonisch.[21] Ebenso erwägt A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 74 (Glossary) diese Bedeutung: “whenever, always”. – Dass das Verb *nissaḫḫur* trotz der Subjunktion keinen Subjunktiv trägt, findet Parallelen in Obv. 8 und 26 f.: *ḫarrānam ša terriš alāka*, wo gleichfalls der Subjunktiv vernachlässigt wurde. Es können also durchaus Temporalsätze vorliegen.

Die Struktur in Z. 24′ ff. legt die Annahme zweier adversativer Sätze nahe: [*immati*] *ana ašrīšu nissaḫḫur inibša lišši . . . immati ina ašrīšu ul nissaḫḫur* [. . . . .] *lišši*. Die adversative Struktur bringt es auch mit sich, dass in dem zweiten Satz nicht nochmals *inibša* „seine (des Ortes) Früchte“ gestanden haben kann;[22] vielmehr ist an ein negatives Wort zu denken. Auffällig ist, dass in Z. 24′ ⸢*a*⸣*na ašrīšu*, in Z. 25′ aber *ina ašrīšu* geschrieben wird. In beiden Zeilen wird aber wahrscheinlich nicht Verschiedenes gemeint gewesen sein. Dementsprechend gehe ich in Z. 25 für einen Schreiberfehler für *ana* aus.

inibša für *inbu* „Frucht“ im St. constr. vor *-ša* , das auf das Fem. *ašru* referiert, setzen B. Foster, *Muses*[2] I, 257 und J. G. Westenholz, *Legends*, 128 in dieser Zeile an. Gewöhnlich wird die Form als Verb zu *epēšu* N gestellt (mit Ventiv *-a*), vgl. z. B. A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 11: “it is done”. – *šallūru* ist nach *AHw* 1149a „Mispel (?)“ – ein bis zu 3 m hoch wachsender Baum mit mehligen Früchten, der im vorderen Orient weit verbreitet ist. Das *CAD* Š/1 253 f. schränkt dagegen ein, dass die Identifikation ungewiss sei und erwägt fragend “the plum” als Bedeutung. Zur Zeichenform von ŠENNUR (= KIB) vgl. R. Labat, *Manuel*, No. 228.

25′. *buṭuttu* ist wahrscheinlich die Terebinthe und nicht die Pistazie, wie M. Stol, *On Trees, Mountains, and Millstones in the Ancient Near East* (Leiden 1979), 1 ff. überzeugend dargelegt hat (gegen *CAD* B 359 und *AHw* 144b).

---

[21] Nach *AHw* 632f. bedeutet (*im*)*mati* „wann“, nach *CAD* M/1 406 ff. *s.v. mati* als Subjunktion “as soon as, when, whenever”, als Interrogativ-Pronomen “when?” und Adverb “all the time”. Für letztere Bedeutung setzt das *AHw* nur das Lemma *matīma*, *immatīma* „irgendwann, immer“, mit Negation „niemals“ an.

[22] So hat J. G. Westenholz, *Legends*, 128f. in Z. 26′ Anfang *inibša* vor *lišši* ergänzt, den Text aber zudem in Z. 24′ zu [*immati*] *ana ašrīšu* <*ú-ul*> *nisaḫḫur* emendiert. Der so entstehende Zusammenhang ist jedoch redundant – der zweite Satz sagt praktisch genau dasselbe wie der erste, und das in genau denselben Worten. Daher hat ihre Korrektur dieser Zeilen wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

ulpānu verstehe ich mit J. G. Westenholz, *Legends*, 129 als eine Variante von *alappānu*, *lappānu* (vgl. *AHw* 35a) in der Bedeutung „süßer Granatapfel“, evtl. auch eine bestimmte Dattelart. Vgl. dazu allerdings *CAD* A/1 (1964) 335 f. anders: “1. a specific bittersweet taste in pomegranates and dates; 2. a beer of bittersweet taste; 3. a kind of barley from which the *a*.-beer is made” und die disc. sect. ebda. – Bei der Lesung *ul pa-nu* für *ul pānu* (so A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 10) störte die verkürzte Schreibung von *ul*.

26′. Das zweite Prädikat der Zeile wird von den meisten Bearbeitern von *buzzu’u* abgeleitet.[23] Das *AHw* 145b übersetzt dieses bislang nur aB und in Amarna belegte Verb im Anschluss an B. Landsberger, *OLZ* 26 (1923), 73 mit „schlecht, ungerecht behandeln; beleidigen, schmähen“. Das *CAD* B (1965), 184f. *s.v. bazā’u* 2. (*buzzu’u*) übersetzt anders: “to press (a person) for payment, for services, to press to obtain cooperation”. Nach dem *CAD* steht das Verb stets für das Eintreiben von legitimen Zahlungsforderungen; den Beleg aus dem *Šar tamḫāri* (s. *ibid*. 185a *s.v.* 2. c) lässt es unübersetzt. Sofern aber das folgende Verb *lutrâ* als eine Form von *tarû* „wegführen“ mit *ṭābī* „gute Sachen, Güter“ als Objekt aufgefasst wird, macht *buzzu’u* „(Zahlungen) auspressen, ausquetschen“ einen guten Sinn. – *ṭābī* verstehe ich als pluralisches Akk.-Objekt, wofür in gutem Babylonisch *ṭābāti* (im Sg. *ṭābtu* „Gutes“) zu erwarten wäre.

ina alāk urḫi ašābi mīnu ist eine Infinitivkonstruktion in einem Fragesatz: „Warum sich weiter aufhalten auf dem Marschweg?“ Fragepronomina werden zwar zuallermeist vorangestellt, doch finden sich in der Dichtung auch Belege für Nachstellung; vgl. dazu *GAG* § 127b und § 153b.

27′. URU begreife ich als „Richtungsakkusativ“ bzw. adverbialen Akk. des Ortes in allativischer Bedeutung („nach der Stadt, zur Stadt“) mit Bezug auf *ir-de*$_4$*-e* „er zog einher“. Der Akk. ist in dieser Funktion nur sehr selten aB belegt (vgl. *GAG* § 146c). Im Akkadischen aus Boghazköi scheint er nicht belegt zu sein, vgl. R. Labat, *L’Akkadien de Boghaz-köi* (1932), 72 f. Sofern man einen altassyrischen sprachlichen Einfluss auf den Text vermuten will, ließe sich an den aA öfters belegten Akk. des Ortes denken, doch ist dieser in den Kültepe-Texten lediglich punktual (z. B. „sich da und da aufhalten“) und für die räumliche Erstreckung („den Weg gehen“, „über das Feld ziehen“ u. ä.), nicht aber als Richtungsakk. belegt; vgl. dazu K. Hecker, *GKT*, § 125h. Vielleicht ist also auch zu <*a-na*> *āli* (URU) zu emendieren.

---

[23] Wegen der Schreibung mit ZU ist die Ableitung bei E. Weidner, *BoSt* 6 (1922), 74 und A. F. Rainey, *Amarna Tablets*, 11 von *pašāḫu* „sich beruhigen“ kaum möglich. Rainey übersetzt: “may the city be at peace”. Die Ableitung von *pussuḫu* „vertreiben“ (S. Franke, *Könige von Akkad*, 198) ist inhaltlich problematisch, da URU^{ki} als Objekt kaum in Frage kommt und somit das Objekt fehlt.

H. G. Güterbock, *ZA* 42 (1934), 90 und J. G. Westenholz, *Legends*, 131 lesen das Verb vielmehr *ir-te-e* und verstehen es als eine Form von *re'û* in übertragener Bedeutung „leiten, regieren". Es störte hierbei jedoch das Perfekt des Verbs, das in unserem Text durchaus nicht austauschbar mit dem Präteritum als normales Erzähltempus verwendet wird, wie J. G. Westenholz, *Legends*, 107 annimmt. Abgesehen von besonders betonten Sachverhalten, die eine plötzliche Wendung des Geschehens mit sich bringen (vgl. dazu oben die Anm. Rev. 8´) erscheint das Perfekt nirgends als Erzähltempus, vielmehr findet sich in dieser Funktion regelmäßig das Präteritum (vgl. Obv. 22: *ippaḫrā*, *īrubā*, *īrub*; 23: *imḫurū*; Rev. 9´: *imḫaṣ*; 14´: *ūšib*). Hier in Z. 27´ wäre dementsprechend gerade *re'û* im Prät. und allenfalls *nummušu* im Perfekt zu erwarten.

28´. ITI-5-KAM ist ergänzt nach der hethitischen Version *KBo* 22 6 iv 9´; vgl. H. G. Güterbock, *MDOG* 101 (1969), 21 und 25.

29´. Vermutlich hat vor DUB-1-KAM nichts weiter gestanden, da es in Ḫattuša üblich war, den Kolophon nicht am Tafelrand beginnen zu lassen, worauf S. Izre'el, *AST*, 75 hingewiesen hat.

Literaturverzeichnis

Abrahami, P.: Hébreu - *soḥerah*/Akkadien - *sâḫirum*. In: *NABU* 1991, no. 26.

Adler, Hans-Peter: Das Akkadische des Königs Tušratta von Mitanni. *AOAT* 201 (Neukirchen/Vluyn 1976).

Afanasjeva, Veronika: Mündlich überlieferte Dichtung (“Oral Poetry”) und schriftliche Literatur in Mesopotamien. In: *AAASH* 22 (1974), 121–135.

——: Rationales und Irrationales im antiken Denken oder aus dem Blickwinkel des Dichters. In: *CRRA* 43 (Prag 1998), 19–28.

Al-Rawi, F. N. H.: Tablets from the Sippar Library I. The “Weidner Chronicle”: A Superstitious Royal Letter Concerning A Vision. In: *Iraq* 52 (1990), 1–13.

——/George, A. R.: Tablets from the Sippar Library. III. Two Royal Counterfeits. In: *Iraq* 56 (1994), 135–148.

Albright, W. F.: The Epic of the King of Battle. In: *JSOR* 7 (1923), 1–20.

Alster, Bendt: Lugalbanda and the Early Epic Tradition in Mesopotamia. In: *Fs. Moran* (Atlanta 1990), 59–72.

——: Interaction of Oral and Written Poetry in Early Mesopotamian Literature. In: *Oral or Aural?* (Lewiston/Queenston/Lampeter 1992), 23–69.

——: Epic Tales from Ancient Sumer: Enmerkar, Lugalbanda, and Other Cunning Heroes. In: *CANE* 4 (Toronto 1995), 2315–2326.

Anderegg, Johannes: Das Fiktionale und das Ästhetische. In: *Poetik und Hermeneutik* 10 (München 1983), 153–172.

Attinger, Paul: Remarques a propos de la „Malédiction d’Accad“. In: *RA* 78 (1984), 99–121.

——: Eléments de linguistique sumériennes. La construction de du$_{11}$/e/di „dire“. *OBO Sonderband* Freiburg/Schweiz 1993.

Bauer, Theo: Das Inschriftenwerk Assurbanipals. 1. Teil: Keilschrifttexte. 2. Teil: Bearbeitung. *Assyriologische Bibliothek*, *Neue Folge* 1 (Leipzig 1933).

Beckman, Gary: Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Ḫattuša. In: *JCS* 35 (1983), 97–114.

——: Sargon and Naram-Sin in Ḫatti: Reflections of Mesopotamian Antiquity among the Hittites. In: Dieter Kuhn/Helga Stahl (Hrsg.): Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkultu ren der Alten Welt (Heidelberg 2001), 85–91.

Bernbeck, Reinhard: Siegel, Mythen, Riten. Etana und die Ideologie der Akkad-

Zeit. In: *BaM* 27 (1996), 159–213.
Biggs, Robert D.: An Old Akkadian Literary Text from Umm al-Hafriyat. In: *Fs. Sjöberg* (Philadelphia 1989), 33–36.
Bilgiç, Emin: Die Ortsnamen der „kappadokischen“ Urkunden im Rahmen der alten Sprachen Anatoliens. In: *AfO* 15 (1945-51), 1–37.
Black, Jeremy: Reading Sumerian Poetry. Oxford 1999.
Boissier, A.: Inscription de Narâm-Sin. In: *RA* 16 (1919), 157–164.
Bonechi, Marco/Durand, Jean-Marie: Oniromancie et Magie à Mari à L'Époque d'Ebla. In: *QdS* 18 (1992), 151–161.
Borger, Rykle: Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien. *AfO*, *Beiheft* 9 (Graz 1956).
——: Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten. In: *BiOr* 28 (1971), 3–24.
——: Babylonisch-Assyrische Lesestücke. 2 Bände. 2. Auflage. *AnOr* 54 (Rom 1979).
Bottéro, Jean: Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods. Chicago 1992 (frz. Orig. Paris 1987).
Bowra, C. M.: Heroic Poetry. London 1952.
Brinkman, J. A.: Materials and Studies for Kassite History. Chicago 1976.
Bruner, J.: Actual Minds, Possible Worlds. Cambridge, Mass. 1986.
Bruschweiler, Françoise: Inana. La Déesse Triomphante et Vaincue dans la Cosmologie Sumérienne. Recherche Lexicographique. *Les Cahiers du CEPOA* 4, Leuven 1987.
Buccellati, Giorgio: Towards a Formal Typology of Akkadian Similes. In: *Fs. Kramer* (*AOAT* 25, 1976), 59–70.
Cagni, Luigi: L'Epopea di Erra. *Studi Semitici* 34 (Rom 1969).
——: The Poem of Erra. *SANE* 1/3 (Malibu 1977).
Castellino, G. R.: The Akkadian Personal Pronouns and Verbal System in the Light of Semitic and Hamitic. Leiden 1962.
Cavigneaux, Antoine/Al-Rawi, Farouk N. H.: Gilgameš et la Mort. Textes de Tell Haddad VI. Avec un appendice sur les textes funéraires sumériens. *CM* 19 (Groningen 2000).
Chadwick, H. M./Chadwick, N. K.: The Growth of Literature. 3 Bände (Cambridge 1932–1940).
Castellino, G. R.: Two Šulgi Hymns. *Studi Semitici* 42 (Rom 1972).
Charpin, Dominique: La Version Mariote de l'„Insurrection Générale contre Narâm-Sîn“. In: ders./Jean-Marie Durand (Hrsg.): Recueil d'Études à la Mémoire de Marie-Thérèse Barrelet. *Florilegium marianum* 3 (*Mémoires de NABU* 4, Paris 1997), 9–18.
——: L'évocation du passé dans les lettres de Mari. In: *CRRA* 43 (Prag 1998), 91–110.
——: Rezension zu J. G. Westenholz: Legends of the Kings of Akkade. The

Texts (Winona Lake 1997). In: *JCS* 51 (1999), 139–142.
Cig, M./Kızılyay, H./Salonen, A.: Istanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Puzriš-Dagan Metinleri. Kısım I: No. 1–275. Die Puzriš-Dagan-Texte der Istanbuler Archäologischen Museen. Teil I: Nrr. 1–275. *AAASF* Sar.-Ser. B Nide-Tom 92 (Helsinki 1954).
Cohen, Sol: Enmerkar and the Lord of Aratta. Ph. Diss., Univ. of Pennsylvania 1973.
Cooper, Jerrold S.: The Curse of Agade. Baltimore, London 1983.
——/Heimpel, W.: The Sumerian Sargon Legend. In: *JAOS* 103 (1983), 67–82.
Craig, James A.: Astrological-Astronomical Texts. Copied from the original Tablets in the British Museum and autographed. *Assyriologische Bibliothek* 14 (Leipzig 1899).
Cunningham, Graham: 'Deliver Me From Evil'. Mesopotamian Incantations 2500–1500 BC. *StP*, *Series Maior* 17 (Rom 1997).
Dalley, Stephanie: Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh and Others. 2. Auflage, Oxford 2000. [1. Auflage 1989]
Davidovic, Vesna: Trade Routes between Northern Syria and Central Anatolia in the Middle of the III Millennium BC. In: *ASJ* 11 (1989), 1–26.
Deller, Karlheinz: Neuassyrische Rituale für den Einsatz der Götterstreitwagen. In: *BaM* 23 (1992), 341–346 mit Tf. 67–69.
Dercksen, J. G.: The king that walked in darkness. In: *NABU* 2001/100.
Dhorme, P.: Les nouvelles tablettes d'El-Amarna. In: *RB* 33 (1924), 19–32.
Dietrich, Manfried/Loretz, Oswald: Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalaḫ. In: *UF* 13 (1981), 201–268.
van Dijk, J. J. A.: Nicht-kanonische Beschwörungen und sonstige literarische Texte. *VS* 17 (1971).
——: Lugal ud me-lám-bi nir-ĝál. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création. Texte, Traduction et Introduction. 2 Bände, Leiden 1983.
——: Literarische Texte aus Babylon. Unter Einschluß von Kopien Adam Falkensteins, zur Veröffentlichung vorbereitet von Werner R. Mayer. *VS* 24 (1987).
Dossin, Georges: L'Inscription de Fondation de Iaḫdun-Lim, Roi de Mari. In: *Syria* 32 (1955), 1–28.
Draffkorn-Kilmer, Anne: An Oration on Babylon. In: *AoF* 18 (1991), 9–22.
Driver, G. R.: Babylonian and Hebrew Notes. In: *WeOr* 2 (1954), 19–26.
Duchesne-Guillemin, Marcelle: Pukku and Mekkû. In: *Iraq* 45 (1983), 151–156.
Durand, Jean-Marie: Textes Administratives des Salles 134 et 160 du Palais de Mari. *ARM* 21 (Paris 1983).
——: Les Documents Épistolaires du Palais de Mari. Tome I (*LAPO* 16, Paris 1997); Tome II (*LAPO* 17, Paris 1998).
Durham, J.: Studies in Boğazköy Akkadian. Phil. Diss., Harvard 1976.

——/Guichard Ephe, Michaël: Les Rituels de Mari. In: *Flor. mar.* 3 (1997), 19–78.

Ebeling, Erich: Neubabylonische Briefe aus Uruk. 1. Heft. *Beiträge zur Keilschriftforschung und Religionsgeschichte des Vorderen Orients* 1. Berlin 1930.

Edzard, Dietz Otto: Kiš. A. Philologisch. In: *RlA* 5 (1976-80), 607–613.

——: Zur Ritualtafel der sog. "Love Lyrics". In: *Fs. Reiner* (New Haven 1987), 57–69.

——: Amarna: Die literarischen Texte. In: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Vol. 8: Panel Sessions–Bible Studies and Ancient Near East* (Jerusalem 1988), 27–33.

——: Mardaman. In: *RlA* 7 (1987-90), 357 f.

——: Gilgameš und Ḫuwawa. Zwei Version der sumerischen Zedernwaldepisode nebst einer Edition von Version „B". *Sitzungsberichte der Bayr. Akademie der Wiss*., *Phil.-Hist. Kl*. 1993/4 (München 1993).

——: Sumerian Epic: Epic or Fairy Tale? In: *BCSMS* 27 (1994), 7–14.

——/Lambert, W. G.: Ḫaniš, Šullat und ~. In: *RlA* 4 (1972-75), 107 f.

——/Röllig, Wolfgang: Literatur. In: *RlA* 7 (1987-90), 35–66.

Ehlers, Widu Wolfgang (Hrsg.): La Biographie Antique. *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 44 (Genf 1997).

Ehrmann, J.: Homo Ludens Revisited. In: ders. (Hrsg.): Game, Play, Literature (Boston 1971), 31–57.

Falkenstein, Adam: Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš. 2 Bände. *AnOr* 28 (1949), *AnOr* 29 (Rom 1950).

——: Fluch über Akkade. In: *ZA* 57 (1965), 43–124.

——/von Soden, Wolfram: Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete. Zürich 1953.

Farber, W.: Die Vergöttlichung Narām-Sîns. In: *Or* 52 (1983), 67–72.

Finkelstein, J. J.: The So-Called "Old Babylonian Kutha Legend". In: *JCS* 11 (1957), 83–88.

Flücker-Hawker, Esther: Der „Louvre-Katalog" *TCL* 15 28 und sumerische n a - r u $_2$ - a -Kompositionen. In: *NABU* 1996/119.

—— : Ur-Namma of Ur in Sumerian Literary Tradition. *OBO* 166 (1999).

Forlanini, Massimo: Remarques Géographiques sur les Textes Cappadociens. In: *Hethitica* 6 (1985), 45–67.

E. Forrer: Die Boghazköi-Texte in Umschrift. Berlin 1922.

Foster, Benjamin R.: The Siege of Armanum. In: *JANES* 14 (1982), 27–36.

——: When Kingship went up to Heaven: Sargon and Naram-Sin (c. 2300 BC). In: *BCSMS* 16 (1988), 13–17.

——: Naram-Sin in Martu and Magan. In: *ARRIM* 8 (1990), 25–44.

——: Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature. 2. Auflage, Bethesda 1996 [Orig. 1993].

——: Management and Administration in the Sargonic Period. In: *Akkad* (Padua 1993), 25–39.
——: Rezension zu: J. G. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade* (Winona Lake 1997). In: *JAOS* 119 (1999), 704 f.
Franke, Sabina: Das Bild der Könige von Akkad in ihren Selbstzeugnissen und der Überlieferung. Phil. Diss., Hamburg 1989.
——: Kings of Akkad: Sargon and Naram-Sin. In: *CANE* 2 (New York 1995), 831–841.
——: Königsinschriften und Königsideologie. Die Könige von Akkade zwischen Tradition und Neuerung. *Altorientalistik* 1 (Münster, Hamburg 1995).
Frayne, Douglas R.: Old Babylonian Period (2003–1595 BC). *RIME* 4 (Toronto 1990).
——: Historical Texts in Haifa: Notes on R. Kutscher's "Brockmon Tablets". In: *BiOr* 48 (1991), 378–409.
——: The Early Dynastic List of Geographical Names. *AOS* 74 (New Haven 1992).
——: The Old Akkadian Royal Inscriptions: Notes on a New Edition. In: *JAOS* 112 (1992), 619–638.
——: Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC). *RIME* 2 (Toronto 1993).
——: On the Location of Simurrum. In: *Fs. Astour* (Bethesda, Maryld. 1997), 243–269.
——: The Zagros Campaigns of Šulgi and Amar-Suena. In: David I. Owen/ Gernot Wilhelm (Hrsg.): Nuzi at Seventy-Five (*Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 10, Bethesda 1999), 141–201.
Gadd, C. J.: The Harran Inscriptions of Nabonidus. In: *AnSt* 8 (1958), 35–92.
Galter, Hannes D.: Probleme historisch-lehrhafter Dichtung in Mesopotamien. In: *CRRA* 32 (Berlin 1986), 71–79.
Gelb, Ignatz: Hurrians and Subarians. *SAOC* 22 (Chicago 1944).
——: The Date of the Cruciform Monument of Maništušu. In: *JNES* 8 (1949), 346–348.
——: Sargonic Texts from the Diyala Region. *MAD* 1 (Chicago 1952).
——: Glossary of Old Akkadian. *MAD* 3 (Chicago 1957).
Gelb, Ignatz/Purves, Pierre M./MacRae, Allan A.: Nuzi Personal Names. *OIP* 42 (Chicago 1943).
——/Kienast, Burkhart: Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr. *FAOS* 7 (Stuttgart 1990).
George, Andrew R.: Babylonian Topographical Texts. *OLA* 40 (Leuven 1992).
——: Ninurta-pāqidat's Dog Bite, and Notes on Other Comic Tales. In: *Iraq* 55 (1993), 63–75.
——: The Epic of Gilgamesh. A New Translation. *Penguin Classics* (London, New York *et al*. 2000).
——: The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and

Cuneiform Texts. 2 Bände. Oxford 2003.
Gilan, Amir: Kampfspiele in hethitischen Festritualen – eine Interpretation. In: *Fs. Haas* (Saarbrücken 2001), 113–124.
Glassner, Jean-Jacques: Narām-Sîn Poliorcète. Les Avatars d'une Sentence Divinatoire. *RA* 77 (1983), 3–10.
——: Sargon „Roi de Combat“. In: *RA* 79 (1985), 115–126.
——: La Chute d'Akkadé. L'Événement et sa Mémoire. *BBVO* 5 (Berlin 1986).
——: Le Récit Autobiographique de Sargon. In: *RA* 82 (1988), 1–11.
——: Inanna et les Me. In: M. deJong Ellis (Hrsg.), *CRRA* 35 (Philadelphia 1992), 55–86.
——: Chroniques Mésopotamiennes. Paris 1993.
Goetze, Albrecht: Akk. *antalū* and *namtallū* "Eclipse". In: *JCS* 1 (1947), 251–253.
Goodman, Nelson: Ways of Worldmaking. Hassocks 1978.
——: Weisen der Welterzeugung. Übersetzt von Max Looser. Frankfurt/Main 1984.
Goody, Jack/Watt, Ian/Gough, Kathleen: Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Übersetzt von Friedhelm Herbordt. 3. Auflage, Frankfurt am Main 1997. [dt. Originalausgabe 1981]
Gordon, Cyrus: The New Amarna Fragments. In: *Or* 16 (1947), 1–21.
Gordon, Edmund I.: Sumerian Animal Proverbs and Fables: 'Collection Five'. In: *JCS* 12 (1958), 1–21.
——: The Meaning of the Ideogram ^{d}KASKAL.KUR = "Underground Water Course" and its Significance for Bronze Age Historical Geography. In: *JCS* 21 (1969), 70–88.
Grayson, A. K.: Assyrian and Babylonian Chronicles. *TCS* 5 (1970).
——: Babylonian Historical-Literary Texts. Toronto 1975.
——/Lambert, W. G.: Akkadian Prophecies. In: *JCS* 18 (1964), 7–30.
——/Sollberger, E.: L'Insurrection Générale contre Narām-Suen. In: *RA* 70 (1976), 103–128.
Greenstein, Edward L.: Autobiographies in Ancient Western Asia. In: *CANE* 4 (1995), 2421–2432.
——/Marcus, David: The Akkadian Inscription of Idrimi. In: *JANES* 8 (1976), 59–96.
Groneberg, Brigitte: Untersuchungen zum hymnisch-epischen Dialekt der altbabylonischen literarischen Texte. Ph. Diss., Münster 1971.
——: Terminativ- und Lokativadverbialis in altbabylonischen literarischen Texten. In: *AfO* 26 (1978-79), 30–44.
——: Zu den „gebrochenen Schreibungen“. In: *JCS* 32 (1980), 151–167.
——: Philologische Bearbeitung des Agušayahymnus. In: *RA* 75 (1981), 107–125.
——: Die sumerisch-akkadische Inanna/Ištar: Hermaphroditos? In: *WeOr* 17

(1986), 25–46.
——: Syntax, Morphologie und Stil der jungbabylonischen „hymnischen“ Literatur. 2 Bände. Teil I: Grammatik. Teil II: Belegsammlung und Textkatalog. *FAOS* 14 (Stuttgart 1987).
——: *Tilpānu* = Bogen. In: *RA* 81 (1987), 115–124.
——: GIŠ.RU = eblaitisch *ma-du-um*. In: *RA* 82 (1988), 71–73.
——: Towards a Definition of Literariness as Applied to Akkadian Literature. In: Vogelzang, M. E./Vanstiphout, H. L. J. (Hrsg.): Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian (*CM* 6, Groningen 1996), 59–84.
——: Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin. *Tanatti Ištar*. *CM* 8 (Groningen 1997).
——: Die Liebesbeschwörung *MAD* V 8 und ihr literarischer Kontext. In: *RA* 95 (2001), 97–113.
——/Hunger, H.: Rezension zu: J. J. A. van Dijk, *TIM* 9 (1976). In: *JAOS* 98 (1978), 521–523.
Gruber, Mayer I.: Akkadian *labān appi* in the Light of Art and Literature. In: *JANES* 7 (1975), 73–83.
——: Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East. 2 Bände. *StP* 12/I, 12/II (Rom 1980).
Grünkorn, Gertrud: Die Fiktionalität des höfischen Romans um 1200. Ph. Diss., Berlin 1994.
Günbattı, Cahit: Kültepe’den Akadlı Sargon’a Âit Bir Tablet. In: *Arch. Anatol.* 3 (1997), 131–155.
Güterbock, Hans Gustav: Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200. Erster Teil: Babylonier. In: *ZA* 42 (1934), 1–91.
——: Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200. Teil 2. In: *ZA* 44 (1938), 45–145.
——: Keilschrifttexte nach Kopien von T. G. Pinches. Aus dem Nachlass veröffentlicht und bearbeitet. 11. Bruchstück eines altbabylonischen Naram-Sin-Epos. In: *AfO* 13 (1939-41), 46–49 und Tf. I–IV.
——: Sargon of Akkad mentioned by Ḫattušili I of Ḫatti. In: *JCS* 18 (1964), 1–6.
——: Ein neues Bruchstück der Sargon-Erzählung „König der Schlacht“. In: *MDOG* 101 (1969), 14–26.
——: Ḫaššum/Ḫaššu(wa). B. Nach hethitischen Quellen. In: *RlA* 4 (1972-75), 137.
Gumbrecht, Hans Ulrich: Wie fiktional war der höfische Roman? In: *Poetik und Hermeneutik* 10 (München 1983), 433–440.
Gurney, O. R.: The Sultantepe Tablets. IV. The Cuthean Legend of Naram-Sin. In: *AnSt* 5 (1955), 93–164.
——: The Sultantepe Tablets. V. The Tale of the Poor Man of Nippur. In:

AnSt 6 (1957), 145–164, mit Nachträgen in *AnSt* 7 (1957), 135 f. und *AnSt* 8 (1958), 245.

Hallo, W. W.: Early Mesopotamian Royal Titles. A Philologic and Historical Analysis. *AOS* 43 (New Haven 1957).

——: Simurrum and the Hurrian Frontier. In: *RHA* 36 (1978), 71–83.

——: New Directions in Historiography. In: *Fs. Römer* (Münster 1998), 109–128.

——/van Dijk, J. J. A.: The Exaltation of Inanna. *YNER* 3 (New Haven 1968).

Haul, Michael: Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš. *GAAL* 1 (Göttingen 2000).

——: lú an-šè ba-e_{11}-dè. Der Mythos von Etana um 2000 v. Chr. In: *CDOG* 3 (Saarbrücken 2004), 237–262.

Hecker, Karl: Grammatik der Kültepe-Texte. *AnOr* 44 (Rom 1968).

——: Untersuchungen zur akkadischen Epik. *AOATS* 8 (1974).

——: Akkadische Grab-, Bau- und Votivinschriften. In: *TUAT* II/4 (Gütersloh 1988), 477–500.

——: Ein Selbstpreis Sargons. In: Manfried Dietrich/Karl Hecker *et. al.* (Hrsg.): *TUAT* Ergänzungslieferung (Gütersloh 2001), 58–60.

Heinhold-Krahmer, S./Hoffmann, I./Kammenhuber, A./Mauer, G.: Probleme der Textdatierung in der Hethitologie. *THeth* 9 (Heidelberg 1979).

Hirsch, Hans: Die Inschriften der Könige von Agade. In: *AfO* 20 (1963), 1–82.

Horowitz, Wayne: Mesopotamian Cosmic Geography. *MC* 8 (1998).

Huehnergard, John: The Akkadian of Ugarit. *Harvard Semitic Studies* 34 (1989).

——: Akkadian Grammar. In: *Or* 66 (1997), 434–444.

Hunger, Hermann: Astrological Reports to Assyrian Kings. *SAA* 8 (Helsinki 1992).

Hurowitz, Victor/Westenholz, Joan Goodnick: LKA 63: A Heroic Poem in Celebration of Tiglath-Pileser I's Muṣru-Qumanu Campaign. In: *JCS* 42 (1990), 1–49.

Hruška, Blahoslav: Das spätbabylonische Lehrgedicht „Inannas Erhöhung“. In: *ArOr* 37 (1969), 473–522.

Iser, Wolfgang: Die Wirklichkeit der Fiktion – Elemente eines funktionsgeschichtlichen Modells. In: R. Warning (Hrsg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (München 1975), 277–324.

——: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. München 1976.

——: Akte des Fingierens. Oder: Was ist das Fiktive im fiktionalen Text? In: *Poetik und Hermeneutik* 10 (München 1983), 121–151.

——: Das Imaginäre: Kein isolierbares Phänomen. In: *Poetik und Hermeneutik* 10 (München 1983), 479–485.

——: Die Doppelstruktur des literarisch Fiktiven. In: *Poetik und Hermeneutik* 10 (München 1983), 497–510.

——: Das Fiktive im Horizont seiner Möglichkeiten. In: *Poetik und Hermeneu-*

tik 10 (München 1983), 547–557.
——: Fingieren als anthropologische Dimension der Literatur. *Konstanzer Universitätsreden* 175 (Konstanz 1990).
——: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt/Main 1991.
Ismail, F./Sallaberger, W./Talon, P./van Lerberghe, K.: Administrative Documents from Tell Beydar (Seasons 1993—1995). *Subartu* II (Brepols, Turnhout 1996).
Izre'el, Shlomo: The Study of Oral Poetry: Reflections of a Neophyte. Can We Learn Anything on Orality from the Study of Akkadian Poetry, Especially in Akhetaton? In: *Oral or Aural?* (1992), 155–225.
——: Amarna Scholarly Tablets. *CM* 9 (Groningen 1997).
——: Linguistics and Poetics in Old Babylonian Literature: Mimation and Meter in Etana. In: *JANES* 27 (2000), 57–68.
——: Adapa an the South Wind. Language Has the Power of Life and Death.
MC 10 (Winona Lake 2001).
Jacobsen, Thorkild: The Sumerian King List. *AS* 11 (Chicago 1939).
——: Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture. Edited by William L. Moran. Cambridge, Mass. 1970.
——: Ipḫur-Kīshi and His Times. In: *AfO* 26 (1978-79), 1–14.
——: Oral to Written. In: *Fs. Diakonoff* (Warminster 1982), 129–137.
——/Lloyd, Seton: Sennaherib's Aqueduct at Jerwan. *OIP* 24 (Chicago 1935).
Jauß, Hans Robert: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft* 955 (2. Aufl., Frankfurt/Main 1997) [Originalaufl. Frankfurt/Main 1982]
——: Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität. In: *Poetik und Hermeneutik* 10 (München 1983), 423–431.
Jensen, Peter: Inschrift Agum-kakrimi's, d. i. Agum's des Jüngeren. In: E. Schrader (Hrsg.): Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten. *KB* 3 (Berlin 1892), 34–152.
Johnson, John William: On the Heroic Age and Other Primitive Theses. In: *Fs. Oinas* (Bloomington 1982), 121–138.
Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. 7., unveränderte Auflage, Tübingen 1999 [1. Auflage 1930]
deJong Ellis, Maria: A New Fragment of the Tale of the Poor Man of Nippur. In: *JCS* 26 (1974), 88 f.
——: Cuneiform Tablets at the Bryn Mawr College. In: *JCS* 31 (1979), 30–55.
Jonker, Gerdien: The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia. *Studies in the Histories of Religions* 48 (Leiden 1995).
Kammenhuber, Annelies: Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den

Hethitern. *THeth*. 7 (Heidelberg 1976).
Kämmerer, Thomas R.: *šimâ milka*. Induktion und Reception der mittelbabylonischen Dichtung von *Ugarit*, *Emār* und *Tell el-ʻAmarna*. Münster 1998.
Katz, Dina: Gilgamesh and Akka. *Library of Oriental Texts* 1 (Groningen 1993).
Kayser, Wolfgang: Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft. Erste Auflage Bern 1948.
Kessler, Karlheinz: Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens nach keilschriftlichen Quellen des 1. Jahrtausends v. Chr. *Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, *Reihe B* Nr. 26 (Wiesbaden 1980).
Kienast, Burkhart/Gelb, Ignatz: Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr. *FAOS* 7 (Stuttgart 1990).
——/Sommerfeld, Walter: Glossar zu den altakkadischen Königsinschriften. *FAOS* 8 (Stuttgart 1994).
——/Volk, Konrad: Die sumerischen und akkadischen Briefe des III. Jahrtausends aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur. *FAOS* 19 (Stuttgart 1995).
King, Leonard W.: Chronicles Concerning Early Babylonian Kings, including Records of the Early History of the Kassites and the Country of the Sea. 2 Bände, London 1907.
Klein, H.: Tudittum. In: *ZA* 73 (1983), 255–284.
Klengel, Horst: Lullubum: Ein Beitrag zur Geschichte der altvorderasiatischen Gebirgsvölker. In: *MIO* 11 (1965), 349–371.
——: Lullu(bum). In: *RlA* 7 (1989), 164–168.
——: König Hammurapi und der Alltag Babylons. Zürich 1991.
——: Geschichte des hethitischen Reiches. *Handbuch der Orientalistik* 34 (Leiden, Boston, Köln 1999).
Koch-Westenholz, Ulla: Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination. *Carsten Niebuhr Institute Publications* 19 (Kopenhagen 1995).
Komoróczy, G.: „Folklore“, Literatur, „Folkloristik“ in der sumerischen Überlieferung. In: *AAASH* 22 (1974), 113–120.
——: Akkadian Epic Poetry and its Sumerian Sources. In: *AAASH* 23 (1975), 41–63.
Kramer, Samuel N.: Lamentation over the Destruction of Ur. *AS* 12 (1940).
——: Sumerian Sacred Marriage Texts. In: *ANET Suppl*. (1969), 201–216.
Kraus, Fritz R.: Sonderformen akkadischer Parataxe: Die Koppelungen. *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel* 50 – No. 1 (Amsterdam/Oxford/New York 1987).
Krebernik, Manfred: Mesopotamian Myths at Ebla: *ARET* 5, 6 and *ARET* 5, 7. In: *QdS* 18 (1992), 63–149.
——: Die Texte aus Fāra und Tell Abū Ṣalābīḫ. In: *OBO* 160/1 (1998), 237–427.

Kupper, J.-R.: Lettres royales du temps de Zimri-Lim. *ARM* 28 (Paris 1998).
Kuhrt, Amélie: The Ancient Near East c. 3000–330 BC. 2 Bände (London/ New York 1995).
Kutscher, Raphael: The Brockmon Tablets at the University of Haifa. Royal Inscriptions. Haifa 1989.
Labat, René: L'Akkadien de Boghazköi. Paris 1932.
——: Hémérologies et Ménologies d'Assur. Paris 1939.
——: Manuel d'Épigraphie Akkadienne (Signes, Syllabaire, Idéogrammes). 1. Auflage Paris 1948.
Lambert, W. G.: Babylonian Wisdom Literature. Oxford 1960.
——: A New Fragment of the King of Battle. In: *AfO* 20 (1963), 161 f.
——: Studies in Nergal. In: *BiOr* 30 (1973), 355–363.
——: The Problem of the Love Lyrics. In: H. Goedecke/J. J. M. Roberts (Hrsg.): Unity and Diversity. Essays in History, Literature and Religion of the Ancient Near East (Baltimore, London 1975), 98–135.
——: A Late Assyrian Catalogue of Literary and Scholarly Texs. In: *Fs. Kramer* (*AOAT* 25, Neukirchen/Vluyn 1976), 313–318.
——: The Hymn to the Queen of Nippur. In: *Fs. Kraus* (Leiden 1982), 173–218.
——: Narām-Sîn of Ešnunna or Akkad? In: *JAOS* 106 (1986), 793–795.
——: Notes on a Work of the Most Ancient Semitic Literature. In: *JCS* 41 (1989), 1–33.
——: The Language of ARET V 6 and 7. In: *QdS* 18 (1992), 41–62.
Landsberger, Benno: Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer. Erste Hälfte. *LSS* VI/1-2 (1915).
Landsberger, Benno: The Fauna of Ancient Mesopotamia. First Part: Tablet XIII. *MSL* 8/1 (Rom 1960).
———: Einige unerkannt gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen. In: *WZKM* 56 (1960), 109–129, mit Nachträgen und Korrekturen in *WZKM* 57 (1961), 21–23.
——: The Series ḪAR-ra = *ḫubullu* Tablet XV and Related Texts. With Additions and Corrections to MSL II, III, V and VII. *MSL* 9 (Rom 1967).
Lassøe, Jørgen: Literacy and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia. In: *Fs. Pedersen* (Hauniae 1953), 205–218.
Lewis, Brian: The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth. *ASOR Dissertation Series* 4 (Cambridge 1980).
Limet, Henri: Textes Administratifs de l'Époque des *Šakkanakku*. *ARM* 19 (Paris 1976).
——: Étude Sémantique de Ma.da, Kur, Kalam. In: *RA* 72 (1978), 1–12.
Liverani, Mario: The Fire of Ḫaḫḫum. In: *Or. Ant.* 27 (1988), 165–172.
——: Model and Actualization. The Kings of Akkad in the Historical Tradition. In: *Akkad* (Padua 1993), 41–67.

——: The Deeds of Ancient Mesopotamian Kings. In: *CANE* 4 (New York 1995), 2353–2366.
———: Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography. Ithaca 2004.
Livingstone, Alasdair: Court Poetry and Literary Miscellanea. *SAA* 3 (1989).
Longman, Tremper III.: Fictional Akkadian Autobiography. A Generic and Comparative Study. Winona Lake 1991.
Ludwig, Marie-Christine: Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin. *Santag* 2 (Wiesbaden 1990).
Lüthi, Max: Das europäische Volksmärchen. 10., unveränderte Auflage. *Uni-Taschenbuch* 312 (Tübingen, Basel 1997). [1. Aufl. 1947]
Machinist, Peter Bruce: The Epic of Tukulti-Ninurta I. A Study in Middle Assyrian Literature. Phil. Diss., Yale 1978 (Ann Arbor Microfiche 1985).
Maul, Stefan: *kurgarrû* und *assinnu* und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft. In: V. Haas (Hrsg.): Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients. *Xenia* 32 (Konstanz 1992), 159–171.
——: Altorientalische Tatenberichte mit (auto)biographischen Zügen. In: W. W. Ehlers (Hrsg.): La Biographie Antique. *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 44 (Genf 1997), 7–32.
Mayer, Jan-Waalke: Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem alten Orient. *AOAT* 39 (1987).
Mayer, Walter: Die historische Einordnung der „Autobiographie" des Idrimi von Alalaḫ. In: *UF* 27 (1995), 333–350.
Mayer, Werner: Die Formensprache der babylonischen Gebetsbeschwörungen. *StP*, *Series Maior* 5 (Rom 1976).
——: Das „gnomische Präteritum" im literarischen Akkadisch. In: *Or* 61 (1992), 373–399.
———: Sargons Märchen-Gürtel. In: *Or* 75 (2006), 182 f.
Meier, Gerhard: Ein akkadisches Heilungsritual aus Bogazköy. In: *ZA* 45 (1939), 195–215.
Menzel, Brigitte: Assyrische Tempel. 2 Bände. I. Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal; II. Anmerkungen, Textbuch, Tabellen und Indices. *StP* 10 (1981).
Meriggi, P.: Die hethitischen Fragmente vom *Šar tamḫāri*. In: Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein (*Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 14, 1968), 259–267.
Metzler, Kai Alexander: Tempora in altbabylonischen literarischen Texten. *AOAT* 279 (Münster 2002).
Michalowski, Piotr: New Sources Concerning the Reign of Naram-Sin. In: *JCS* 32 (1980), 233–246.
——: Carminative Magic: Towards an Understanding of Sumerian Poetics. In: *ZA* 71 (1981), 1–18.

——: History as Charter. Some Observations on the Sumerian King List. In: *JAOS* 103 (1983), 237–248.
——: Orality and Literacy and Early Mesopotamian Literature. In: *Oral or Aural?* (Lewiston/Queenston/Lampeter 1992), 227–245.
Michel, Ernst: Ein neuentdeckter Annalen-Text Salmanassars III. In: *WeOr* 1 (1949), 454–471.
Mieroop, Marc van de: Literature and Political Discourse in Ancient Mesopotamia. Sargon II of Assyria and Sargon of Agade. In: *Fs. Renger* (*AOAT* 267, 1999), 327–339.
——: Sargon of Agade and his Successors in Anatolia. In: *SMEA* 42 (2000), 133–159.
Moers, Gerald: Fiktionalität und Intertextualität als Parameter ägyptologischer Literaturwissenschaft. Perspektiven und Grenzen der Anwendung zeitgenössischer Literaturtheorie. In: *Gs. Posener* (Paris 1999), 37–52.
Nougayrol, J.: Un Chef-D'Œuvre Inédit de la Littérature Babylonienne. In: *RA* 45 (1951), 169–183.
Özgüç, Nimet: Excavations at Acemhöyük. In: *Anatolia* 10 (1966), 29–52.
Oller, Gary H.: The Autobiography of Idrimi. A New Text Edition with Philological and Historical Commentary. Phil. Diss. University of Pennsylvania 1977.
——: The Inscription of Idrimi: A Pseudo-Autobiography? In: *Fs. Sjöberg* (Philadelphia 1989), 411–417.
Oppenheim, A. Leo: Was bedeutet *ari* in den ḫurritischen Personennamen? In: *RHA* 4 (1936–1938), 58–68.
———: Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization. Chicago 1977.
Plessner, H.: Soziale Rolle und menschliche Natur. In: Diesseits der Utopie (Köln 1966), 23–35.
Poebel, Arno: The "Schachtelsatz" Construction of the Narâm-Sîn Text RA XVI 157f. In: Ders., *Miscellaneous Studies* (*AS* 14, Chicago 1947), 23–42.
Pognon, H.: Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie, et de la région de Mossoul. Paris 1907.
Pongratz-Leisten, Beate: *Ina šulmi īrub*. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr. *BaF* 16 (Mainz 1994).
——: „Öffne den Tafelbehälter und lies . . ." Neue Ansätze zum Verständnis des Literaturkonzeptes in Mesopotamien. In: *WeOr* 30 (1999), 67–90.
——: Überlegungen zum Epos in Mesopotamien am Beispiel der Kutha-Legende. In: Jörg Rüpke (Hrsg.): Von Göttern und Menschen erzählen. Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik. *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* 4 (Stuttgart 2001), 12–41.
Postgate, J. N.: Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History. London, New York 1992.

Potts, Timothy: Reading the Sargonic 'Historical-Literary' Tradition: Is There a Middle Course? In: *CRRA* 45/1 (Bethesda, Maryland 2001), 391–408.
Powell, M. A.: Maße und Gewichte. In: *RlA* 7 (1987-90), 457–517.
Rainey, Anson F.: El Amarna Tablets 359–379. Supplement to J. A. Knudzon, Die El-Amarna-Tafeln. *AOAT* 8 (1970; 2nd, revised edition 1978).
Reiner, Erica: New Light On Some Historical Omens. In: *Fs. Güterbock* (Istanbul 1974), 257–261.
——: Die akkadische Literatur. In: Klaus von See (Hrsg.): Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Band 1 (hrsg. von W. Röllig): Altorientalische Literaturen (Wiesbaden 1978), 151–210.
——: *Damqam īnim* Revisited. In: *Gs. Aro* (Helsinki 1984), 177–182.
——: Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut. Poetry from Babylonia and Assyria. *Michigan Studies in the Humanities* 5 (Ann Arbor 1985).
Reinisch, L.: Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den Chamito-Semitischen Sprachen. Wien 1909.
Reisman, D. D.: Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn. In: *JCS* 25 (1973), 185–202.
Reiter, Karin: Die Metalle im Alten Orient unter besonderer Berücksichtigung altbabylonischer Quellen. *AOAT* 249 (Münster 1997).
Renger, Johannes: *isinnam epēšum*: Überlegungen zur Funktion des Festes in der Gesellschaft. In: *CRRA* 17 (Ham-sur-Heure 1970), 75–80.
Rieken, Elisabeth: Der hethitische *Šar tamḫāri*-Text: archaisch oder archaisierend? In: G. Wilhelm (Hrsg.): Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie Würzburg, 4.–8. Oktober 1999. *StBoT* 45 (Wiesbaden 2001), 576–585.
Röllig, Wolfgang/Edzard, Dietz Otto: Literatur. In: *RlA* 7 (1987-90), 35–66.
Römer, Willem H. Ph.: Sumerische „Königshymnen" der Isin-Zeit. Leiden 1965.
——: Ein Lied zum Ritus der heiligen Hochzeit der Göttin Inanna mit König Iddindagan von Isin (ca. 1974–1954). In: *TUAT* II/5 (1989), 659–673.
Rutten, Maggie: Trente-Deux Modèles de Foies en Argile Inscrits Provenant de Tell-Hariri (Mari). In: *RA* 35 (1938), 36–70.
Saggs, H. W. F.: Neo-Babylonian Fragments from Harran. In: *Iraq* 31 (1969), 166–169.
——/Westenholz, Aage: Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit. Annäherungen 3, herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. *OBO* 160/3 (Freiburg i. d. Schweiz/Göttingen 1999).
Sasson, Jack M.: The Military Establishments at Mari. *StP* 3 (Rom 1969).
——: The Worship of the Golden Calf. In: *Fs. Gordon* (*AOAT* 22, 1973), 151–159.
——: On Idrimi and Šarruwa, the Scribe. In: *Fs. Lacheman* (1981), 309–324.
Schaudig, Hanspeter: Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Text-

ausgabe und Grammatik. *AOAT* 256 (Münster 2001).
Scheil, V.: Nouveaux Présages Tirés du Foie. In: *RA* 27 (1930), 141–154.
Schileico, Woldemar: Ein Omentext Sargons von Akkad und sein Nachklang bei römischen Dichtern. In: *AfO* 5 (1928-29), 214–218.
Schramm, Wolfgang: Rezension zu: Tremper Longman III.: Fictional Akkadian Autobiography (Winona Lake 1991). In: *BiOr* 52 (1995), 92–97.
Schroeder, Otto: Die beiden neuen Tafeln. In: *MDOG* 55 (1914), 39–45.
——: Die Tontafeln von El-Amarna. Teil 2. *VS* 12 (Berlin 1915).
——: Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts. *WVDOG* 35 (Berlin 1920).
Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. 2., unveränderte Auflage Wien 1960. [1. Aufl. 1930]
——/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. *Soziologische Texte* 82 (Neuwied und Darmstadt 1975).
Schwemer, Daniel: Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen. Wiesbaden 2001.
Selz, Gebhard J.: Die Etana-Erzählung. Ursprung und Tradition eines der ältesten epischen Texte in einer semitischen Sprache. In: *ASJ* 20 (1998), 135–179.
Seux, M.-J.: Épithètes Royales Akkadiennes et Sumériennes. Paris 1967.
Shaffer, Aaron/Wasserman, Nathan/Seidl, Ursula: Iddi(n)-Sîn, King of Simurrum: A New Rock Relief Inscription and a Reverential Seal. In: *ZA* 93 (2003), 1–52.
Sjöberg, Åke: In-nin šà-gur$_4$-ra. A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enḫeduanna. In: *ZA* 65 (1975), 161–253.
——: A Hymn to Inanna and her Self-Praise. In: *JCS* 40 (1988), 165–186.
——: *UET* VII, 73: An Exercise Tablet Enumerating Professions. In: *Fs. Limet* (Liège 1996), 117–139.
Smith, Sidney: The Statue of Idri-mi. London 1949.
von Soden, Wolfram: Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen. Teil I in: *ZA* 40 (1931), 163–227. Teil II in: *ZA* 41 (1933), 90–183.
——: Zu einigen altbabylonischen Dichtungen. In: *Or* 26 (1957), 306–320.
——: Status Rectus-Formen vor dem Genitiv im Akkadischen und die sogenannte Uneigentliche Annexion im Arabischen. In: *JNES* 19 (1960), 163–171.
——: Assyriasmen im Akkadischen von Ugarit und das Problem der Verwaltungssprache im Mitannireich. In: *UF* 11 (1979), 745–751.
——: Der arme Mann von Nippur. Eine Erzählung. In: *TUAT* III/1 (Gütersloh 1990), 174–180.
Sollberger, Edmund: The Cruciform Monument. In: *JEOL* 20 (1968), 50–70.
Sommerfeld, Walter: Narâm-Sîn, die „Große Revolte“ und MAR.TU^{ki}. In: *Fs. Oelsner* (*AOAT* 252, Münster 2000), 419–436.

Spieckermann, Hermann: Ludlul bēl nēmeqi und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. In: *Fs. Borger* (*CM* 10, 1998), 329–341.
Steible, Horst: Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften. 2 Bände. Teil I: Inschriften aus „Lagaš“. Teil II: Kommentar zu den Inschriften aus „Lagaš“; Inschriften ausserhalb von „Lagaš“. *FAOS* 5/1 und 5/2 (Stuttgart 1982).
Steiner, G.: Der Gegensatz „eigenes Land“: „Ausland, Fremdland, Feindland“ in den Vorstellungen des Alten Orients. In: *CRRA* 25 (Berlin 1982), 633–664.
Steinkeller, Piotr: On the Reading and Location of the Toponyms ÚR×Ú.KI and A.ḪA.KI. In: *JCS* 31 (1980), 23–33.
——: Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire. In: *Akkad* (1993), 107–129.
——: A Rediscovered Akkadian City? In: *ASJ* 17 (1995), 275–281.
——: An Ur III Manuscript of the Sumerian King List. In: *Fs. Wilcke* (Wiesbaden 2003), 267–292.
Stock, Brian: The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton 1983.
Stol, Marten: On Trees, Mountains, and Millstones in the Ancient Near East. Leiden 1979.
——: Suffixe bei Zeitangaben im Akkadischen. In: *WZKM* 86 (1996), 413–424.
——: Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting. *CM* 14 (Groningen 2000).
——: Rezension zu: J. A. Black/A. R. George, *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden 1999). In: *BiOr* 57 (2000), 625–629.
Streck, Michael P.: Funktionsanalyse des akkadischen Št_2-Stamms. In: *ZA* 84 (1994), 161–197.
——: Die Bildersprache der akkadischen Epik. *AOAT* 264 (Münster 1999).
——: Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit. Band 1: Die Amurriter; Die onomastische Forschung; Orthographie und Phonologie; Nominalphonologie. *AOAT* 271/1 (Münster 2000).
Szabó, Gabriella: Ḫaššû(m). A. Nach akkad. Quellen. In: *RlA* 4 (1972-75), 136.
Tadmor, Hayim: Historical Implications of the Correct Rendering of the Akkadian *dâku*. In: *JNES* 17 (1958), 137–139.
——: The Sin of Sargon. In: *EI* 5 (1958), 150–162.
Thompson, Reginald C.: The Epic of Gilgamesh. Text, Translation, and Notes. Oxford 1930.
Tinney, Steve: A New Look at Naram-Sin and the “Great Rebellion”. In: *JCS* 47 (1995), 1–14.
———: The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953–1935 B. C.). *OPSNKF* 16 (Philadelphia 1996).
Tropper, Josef: Der altäthiopische Status constructus auf -*a* aus sprachvergleichender Sicht. In: *WZKM* 90 (2000), 201–218.

Ungnad, Arthur: Schenkungsurkunde des Kurigalzu mār Kadašman-Ḫarbe. In: *AfK* 1 (1923), 19–23.
Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Leipzig 1911.
Vanstiphout, H. L. J.: Comparative Notes on *Šar tamḫāri*. In: *CRRA* 34 (Ankara 1998), 573–589.
——: 'I Can Put Anything In Its Right Place': Generic and Typological Studies as Strategies for the Analysis and Evaluation of Mankind's Oldest Literature. In: Bert Roest/H. L. J. Vanstiphout (Hrsg.): Aspects of Genre and Type in Pre-Modern Literary Cultures. *Comers/ICOG Communications* 1 (Groningen 1999), 79–99.
Vogelzang, M. E./Vanstiphout, H. L. J. (Hrsg.): Mesopotamian Epic Literature. Oral or Aural? Lewiston/Queenston/Lampeter 1992.
Vogelzang, M. E./Vanstiphout, H. L. J. (Hrsg.): Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian. *Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature* 2 (*CM* 6, Groningen 1996).
Walker, C. B. F.: The Second Tablet of *ṭupšenna pitema*. An Old Babylonian Naram-Sin Legend. In: *JCS* 33 (1981), 191–195.
Warning, Rainer (Hrsg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis. 4., unveränderte Auflage. *Uni-Taschenbuch* 303 (München 1994). [1. Auflage 1975]
——: Der inszenierte Diskurs. Bemerkungen zur pragmatischen Relation der Fiktion. In: *Poetik und Hermeneutik* 10 (München 1983), 183–206.
Wasserman, Nathan: Rezension zu: M.-C. Ludwig: Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin (*Santag* 2, Wiesbaden 1990). In: *BiOr* 49 (1992), 780–782.
——: Style and Form in Old-Babylonian Literary Texts. *CM* 27 (Leiden 2003).
Weber, Otto: Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Ein Überblick. Leipzig 1907.
Weidner, Ernst: Der Zug Sargons von Akkad nach Kleinasien. Die ältesten geschichtlichen Beziehungen zwischen Babylonien und Ḫatti. In: *BoSt* 6 (1922), 57–99.
West, M. L.: Akkadian Poetry: Metre and Performance. In: *Iraq* 59 (1997), 175–187.
Westenholz, Aage: Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Philadelphia, chiefly from Nippur. Part One: Literary and Lexical Texts and the Earliest Administrative Documents from Nippur. *BiMes* 1 (Malibu 1975).
——: Old Akkadian School Texts. Some Goals of Sargonic Scribal Education. In: *AfO* 25 (1974-77), 95–110.
——: Rezension zu D. Frayne, *RIME* 2 (1993). In: *BiOr* 53 (1996), Sp. 116–123.

Westenholz, Joan Goodnick: Heroes of Akkad. In: *JAOS* 103 (1983), 327–336.
——: Oral Traditions and Written Texts in the Cycle of Akkade. In: *Oral or Aural?* (Lewiston/Queenston/Lampeter 1992), 123–154.
——: Writing for Posterity: Naram-Sin and Enmerkar. In: *Gs. Kutscher* (Tel Aviv 1993), 205–218.
——: Symbolic Language in Akkadian Narrative Poetry: The Metaphorical Relationship between Poetic Images and the Real World. In: M. E. Vogelzang/H. L. J. Vanstiphout (Hrsg.): Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian (*CM* 6, Groningen 1996), 183–206.
——: Legends of the Kings of Akkade. The Texts. *MC* 7 (Winona Lake 1997).
——: Relations between Mesopotamia and Anatolia in the Age of the Sargonic Kings. In: *CRRA* 34 (Ankara 1998), 5–22.
Wilcke, Claus: Das Lugalbandaepos. Wiesbaden 1969.
——: Formale Gesichtspunkte der sumerischen Literatur. In: *Fs. Jacobsen* (Chicago 1976), 205–316.
——: Nin-me-šár-ra – Probleme der Interpretation. In: *WZKM* 68 (1976), 79–92.
——: Die Anfänge der akkadischen Epen. In: *ZA* 67 (1977), 153–216.
——: Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit. In: Jürgen von Ungern-Sternberg/Hansjörg Reinau (Hrsg.): Vergangenheit in mündlicher Überlieferung. *Colloquium Rauricum* 1 (Stuttgart 1988), 113–140.
——: Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List. In: *Fs. Sjöberg* (*OPSKNF* 11, 1989), 557–571.
——: Die Emar-Version von „Dattelpalme und Tamariske" – ein Rekonstruktionsversuch. In: *ZA* 79 (1989), 161–190.
——: Orthographie, Grammatik und literarische Form. Beobachtungen zu der Vaseninschrift Lugalzaggesis (*SAKI* 152–156). In: *Fs. Moran* (Atlanta 1990), 455–504.
——: Amar-girids Revolte gegen Narām-Su'en. In: *ZA* 87 (1997), 11–32.
——: Wer las und schrieb in Babylonien und Assyrien? Überlegungen zur Literalität im Alten Zweistromland. Vorgetragen in der Sitzung vom 4. Februar 2000. *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.* 2000/6 (München 2000).
——: Gestaltetes Altertum in antiker Gegenwart: Königslisten und Historiographie des älteren Mesopotamien. In: Dieter Kuhn/Helga Stahl (Hrsg.): Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt (Heidelberg 2001), 93–116.
Wilhelm, Gernot: Untersuchungen zum Ḫurro-Akkadischen von Nuzi. *AOAT* 9 (Neukirchen/Vluyn 1970).
——: Zur Paläographie der in Ägypten geschriebenen Keilschriftbriefe. In: *Studien zur altägyptischen Kultur* 11 (= *Fs. W. Helck*, Wiesbaden 1984), 643–653.
Winckler, Hugo: Altorientalische Forschungen. Leipzig 1897.

Winter, Irene J.: 'Idols of the King': Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia. In: *Journal of Ritual Studies* 6 (1992), 13–42.
Zadok, Tikva: The Use of the Subordinating Particles *inūmī*/*inu*/*inūma* "When" in Old Babylonian Royal Inscriptions. In: Shlomo Izre'el/Itamar Singer/Ran Zadok (Hrsg.): Past Links. Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East (*Israel Oriental Studies* 18, Winona Lake 1998), 19–32.
Zumthor, Paul: Einführung in die mündliche Dichtung. Frankfurt 1990. [frz. Originalausgabe Paris 1983]
Zgoll, Annette: Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im Lied nin-me-šara. *AOAT* 246 (Neukirchen/Vluyn 1997).

Indices

Themen, Realia, Orts- und Personennamen

Texte und Werke

(Sigla altakkadischer Inschriften entsprechen I. Gelb/B. Kienast, *FAOS* 7)

Grammatik, literarischer Stil, epischer Aufbau

Wörter

(Erfasst wurden nur im Hauptteil und den Kommentaren zu den Texten diskutierte oder erwähnte Wörter; auf eine Indizierung der bearbeiteten Texte wurde verzichtet)

Überlieferte Originalstelen mit Inschriften der großen Könige Sargon und Narām-Sîn von Akkade, die im 23. Jahrhundert v. Chr. als erste ein Weltreich eroberten, sowie mündlich tradierte Sagen haben diesen beiden Königen einen herausragenden Stellenwert in der historischen Erinnerung der Babylonier und Assyrer verschafft. Dies führte zu einer Reihe erzählender Werke, die zum Teil wie echte Heldenlieder gestaltet sind, zum Teil sich aber auch als authentische Königsinschriften gebärden.
Das Verständnis dieser heterogenen Textgruppe in verschiedenen Fragerichtungen zu erhellen, ist das Ziel vorliegender Studie. Zu den Fragestellungen gehören die Bestimmung der Gattungen, denen die Texte angehören, und ihre Scheidung von den authentischen Königsinschriften, die durch das Merkmal der Fiktionalität gekennzeichnet ist. Des Weiteren soll die zum Teil hohe literarische Qualität dieser Werke herausgearbeitet werden. Schließlich wird untersucht, inwiefern sich an diesen Werken die Mechanismen und Bedingungen ihrer Überlieferung ablesen lassen, ob sie Spuren eines mündlichen Sargon- und Narām-Sîn-Sagenschatzes aufweisen und welche literarischen Funktionen sie erfüllten.

Die Reihe "Göttinger Beiträge zun Alten Orient" setzt die erfolgreichen "Göttinger Arbeitshefte zur Altorientalischen Literatur" fort. Die Reihe wird vom Seminar für Altorientalistik der Georg-August-Universität Göttingen herausgegeben und behandelt die Erschließung und Deutung der reichhaltigen Schriftdenkmäler in akkadischer oder sumerischer Sprache aus der Zeit von ca. 3100 – 500 v. Chr.



ISBN 978-3-941875-11-1
ISSN 1866-2595

Universitätsverlag Göttingen